SORIN COSMA



FERICIRILE ȘI SFÂNTA TRIADĂ

EDITURA BANATICA

SORIN COSMA

FERICIRILE ȘI SFÂNTA TRIADĂ

Mulțumim recunoscător acelora care și-au adus contribuția materială la apariția acestei cărți:
Prot. Ioan Albu - Reșița
Prot. Petru Berbentea - Reșița
Prot. Dorel Cimponeriu
Fam. Luminița și Dan Stancu
Prot. Petru Itineanțu - Obreja
Ing. Ioan Mura
Ing. Ioan Cerna
Ing. dr. Matei Gașpar
Înscrie-le, Doamne, numele lor și în Cartea Vieții Tale...

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
COSMA, SORIN
Fericirile și Sfânta Triadă / Sorin Cosma. - Reșița : Banatica, 1999
p. 440; cm. 20,5
Bibliogr.
ISBN 973-98446-4-2
231.01

Consilier editorial: **PETRU CĂLIN**

Pr. prof. dr. SORIN COSMA

FERICIRILE ȘI SFÂNTA TRIADĂ



EDITURA BANATICA
Reșița 1999

Coperta: Stelian Moldovan
cu un desen de prof. Corneliu Olariu

PREFAȚĂ

De când se știe pe pământ, omul a căutat și caută fericirea. O caută în drumurile vieții, în puterea de dominare, în bogăție, în plăceri și patimi, în înțelepciune, în viața tihnită, în familie, în munca de creație, ca și în măruntele satisfacții ale vieții... Pentru unii e o iluzie, pentru alții un paradox, o împlinire efemeră și fără conținut, iar pentru cei mai mulți o noțiune fragilă și plină de mister, la care atunci când ți se pare că ai ajuns, îți întoarce spatele, și nu-ți rămâne decât să sorbi din cupa amară și searbădă a neîmplinirii... În sfârșit, mulți socotesc fericirea ca o noțiune falsă și subiectivă, la care omul poate ajunge numai ca ființă mendacică.

Mântuitorul a venit în lume să aducă nu numai o nouă religie, ci și o nouă morală. Nu numai o nouă învățătură despre Dumnezeu, ci și un nou mod de a participa la viața Lui, și de a te împărtăși de darurile Sale. Față de infinitul număr al zeităților păgâne, capricioși, răi și plini de defecte omenești, Dumnezeul cel viu ca spirit absolut, deține în Sine Binele, Adevărul și Frumosul ca valori eterne și ca modele din care să se împărtășească sufletele oamenilor pentru a se ridica la idealul desăvârșirii vieții în Dumnezeu, singura formă și singura cale care le va împlini venirea pentru care a fost adus omul din neființă la ființă.

Divinul Învățător, Fiul lui Dumnezeu întrupat, își începe activitatea sa mântuitoare, proclamând sosirea împărăției lui Dumnezeu în lume: „Pocăiți-vă că s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu". Iar la temelia împărăției Sale așază fericirea ca aspirație, năzuință și ideal al sufletului omenesc, oferind în același timp și căile pe care, urmându-le, te poți

împărtăşi de sfinţenia şi iubirea lui Dumnezeu, ca de adevăratele izvoare ale fericirii, nu neapărat vremelnice, amestecată cu humusul derutant al lumii păcatului, ci mai ales fericirea veşnică a comuniunii cu Dumnezeu, în care sufletul omenesc îşi regăseşte cu adevărat propria identitate, menire şi împlinire. Dar căile indicate în Fericiri nu sunt unicele moduri de a ne împărtăşi de viaţa lui Dumnezeu. Ele sunt corelate cu altele, mai ales cu cele trei virtuţi teologice: credinţa, nădejdea şi dragostea. Toate aceste căi însă conduc şi formează Calea care ne duce la Tatăl. Iar Calea este Hristos. Tot El este şi Uşa prin care intrăm la Tatăl. Iar Cheia care deschide uşa este Duhul Sfânt, astfel că toate virtuţile ne conduc prin Hristos în Duhul Sfânt, în comuniunea neveştejitei uniri cu Dumnezeu. Mai ales prin „Sfânta Triadă", cum sugestiv o numeşte Clement Alexandrinul, de la care avem prima formulare sistematică a moralei creştine, ne unim cu Dumnezeu şi ne împărtăşim din sfinţenia vieţii Lui, ca forma cea mai înaltă de fericire care împlineşte şi desăvârşeşte sufletul omenesc, fiindcă „Dumnezeu este iubire, şi cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 20). Iubirea este esenţa însăşi a sufletului omenesc, care străbate în zările veşniciei spre a ne introduce în fericita comuniune cu Dumnezeu. De aceea, sufletele fără iubire rămân lipsite de conţinut, plutind într-o căutare haotică a ceea ce nu vor găsi niciodată în lumea aceasta a vremelniciei, fiindcă aşa cum spunea Apostolul, „dacă dragoste nu am, nimic nu sunt".

În acest context putem spune că omul poate dezlega marea taină a fericirii numai în comuniunea iubirii eterne a lui Dumnezeu, după cum exclama psalmistul: „Precum doreşte cerbul izvoarele de apă, aşa te doreşte sufletul meu pe Tine, Dumnezeule" (*Psalmul* 41, 1). Sau, cum se confesează Fericitul Augustin: „Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te".

PARTEA I

FERICIRILE - TABLELE LEGII NOI

LEGEA VECHE ȘI LEGEA NOUĂ

(Preliminarii)

Păcatul strămoșesc a creat o mare confuzie și o derută în lume, iar în ființa omului a creat acea contradicție oarbă, care îi stagnează posibilitatea de a se cunoaște și a se regăsi pe sine însuși, iar în relațiile cu lumea sensibilă a adus tulburarea și neîmplinirea.

Cu mintea întunecată, cu simțămintele pervertite și cu voința slăbită și derutată, omul păcatului se află și în fața lui Dumnezeu la fel de derutat și de confuz. Voia lui Dumnezeu rămâne un deziderat ascuns în ceața și în norii întunecoși ai neîmplinirii ei, încât în locul **conștiinței luminate apare răbufnirea instinctelor oarbe declanșate bestial și tumultuos în manifestarea actului religios însuși**. Pe lângă idolatrie, care reprezintă o defecțiune gravă în cunoașterea autentică a divinității și a raportului cu Ea, instinctele oarbe provenite din ființa omului căzută în păcat determină actul religios moral apăsat de incertitudine și vinovăție. Astfel, instinctul de apărare-atac, ca mod de conservare a speciei, aduce nu numai jertfele de animale pentru ispășirea vinovăției păcatului, ci chiar jertfele de oameni, făcând astfel ca uciderea să devină un act de cult... La fel desfrâul ca instinct de reproducere și de perpetuare a speciei, devine un act sacru, cu toate destrăbălările ce decurg din el.

Pe lângă aceasta, voia lui Dumnezeu este încălcată chiar și prin **raporturile dintre oameni**. Astfel, dacă voia lui Dumnezeu exprimă iubirea și buna înțelegere între oameni, păcatul aduce mânia și ura, care se concretizează încă dintru început cu fratricidul, continuându-se apoi cu ucideri și războaie, cu tâlhării de tot felul, cu neîncredere în relațiile dintre oameni. Și toate acestea determinate de declanșarea și

răbufnirea tumultuoasă a tuturor plăcerilor oarbe scăpate de sub control, asemenea unei ape spumegânde, care, ieșindu-și din malurile ei, inundă și distruge solul fertil și plantațiile binecuvântate...

Aceasta înseamnă că legea morală naturală, ca imperativ al firii în determinarea și urmarea binelui, rămasă în natura omului ca **intenționalitate** sau **predispoziție, nu avea puterea decisivă**. Natura fiind compromisă și doborâtă de păcat nu se putea ridica și salva prin ea însăși. Dacă Dumnezeu nu ar fi venit în întâmpinarea omului, spre a-i salva natura căzută, omul ar fi rămas un **rătăcitor în lumea păcatului**, fiindcă voința lui liberă, se depărtează de dragostea care exprimă voia Părintelui său.

În concepția paulină, păcatul înseamnă înstrăinare = ἀλλοτρίωσις (*Efeseni* 2, 12) în sensul de depărtare de Dumnezeu și pierderea calității de fiu al lui Dumnezeu, în urma pierderii **intimității** (οἰκείωσις) a comuniunii cu Dumnezeu ca asemenea celei cu un părinte, rudă, apropiat, aliat. Îndepărtarea păgânilor de Dumnezeu, duce la înstrăinarea propriei lor naturi (*Rom.* 1, 21-28). Boala, suferința, nedreptatea din lume sunt efectele înstrăinării de Dumnezeu, fiindcă înstrăinarea de Dumnezeu înseamnă **familiaritatea cu răul, care devine o quasi-natură și astfel omul își pierde libertatea de a fi deiform.**

Primul pas, sau prima formă prin care Dumnezeu se apropie de om cu scopul de a-l salva, constă în aceea că îi descoperă voia Sa, îi arată calea pe care trebuie să o urmeze pentru a-și împlini destinul său, revenind din rătăcirea vieții lui aflată în păcat. Înainte Dumnezeu se descoperă unui anume popor ca fiind Unul și Același de totdeauna. Apoi îi arată că vrea să-l ridice pe om la iubirea Lui, promițându-i un Răscumpărător. Pe acest fundal al **monoteismului** și a **mesianismului**, Dumnezeu comunică omului voia Sa, ca posibilitate de a-L **cunoaște** și spera în **salvare.**

I. LEGEA VECHE

În istoria mântuirii distingem ca primă fază a comunicării voii lui Dumnezeu, **legea dată de Dumnezeu lui Noe după potop**. Aceasta este cunoscută ca prima formă de **lege pozitivă**, numită **legea noahitică**, și cuprinde primele prescripții, care se referă la oprirea omorului, sau a uciderii, apoi a nu se mânca carnea deodată cu sângele ei, sau a animalelor sugrumate, precum și interdicția căsătoriei dintre cosângeni (*Geneza* 9,1-7). Prin aceste prescripții simple se asigura demnitatea vieții umane, precum și conservarea și perpetuarea ei. Apoi apare mai târziu **legământul lui Dumnezeu cu Avraam** - pornit din credința și iubirea omului față de Dumnezeu, concretizată prin actul formal al tăierii împrejur. Credința lui Avraam în unul și adevăratul Dumnezeu nu rămâne numai un act declarativ, ci un act de **legătură și comuniune**, de iubire față de Dumnezeu, mai mult ca față de oricine în lume. Și de oricâte binecuvântări se va umple Avraam atunci când verificându-i-se credința și iubirea față de Dumnezeu, nu ezită să sacrifice ce avea mai drag în lume, pe fiul său, darul cel mai de preț pe care Dumnezeu i l-a dat. Nu voia Dumnezeu jertfa și uciderea, El care poruncise lui Noe ca oamenii să-și respecte viața, ci voia să stabilească cu omul **legea veșnică și fundamentală a iubirii**, singura lege care-l va repune pe om în calitatea de fiu al lui Dumnezeu. Și cu cine putea stabili încă dintru început această lege? Desigur, cu omul care credea în Dumnezeu, care-L descoperise și Îl cunoscuse pe Dumnezeu ca pe Părintele său și de care era legat printr-o comuniune de iubire, în sensul că Avraam împlinea orice îi spunea Dumnezeu. El devenise, cum va spune mai târziu Sf. Apostol Pavel, "prietenul lui Dumnezeu". De aceea el se va numi **Avraam**, adică „părintele popoarelor", atât în sensul așteptărilor mesianice, cât și al faptului că Dumnezeu va stabili cu toate popoarele un legământ de iubire veșnică, întemeiat pe credința în El.

Mai departe, Dumnezeu își comunică voia Sa prin **legea lui Moise**, eliberatorul poporului și întemeietorul noului așezământ divin în pământul în care Dumnezeu l-a așezat.

De aici și numele legii date de Moise, ca **lege mozaică**. Această lege pozitivă avea un triplu aspect:

1. Legea morală sau **Decalogul** (cele zece porunci), care constituie baza vieții religioase și morale, pe măsură să stabilească raporturile omului cu Dumnezeu și față de ceilalți oameni. Fiind dată de Dumnezeu, exprimând însăși cuvintele lui Dumnezeu, această lege are un caracter **unitar,universal** și **veșnic**, în sensul că ceea ce cuprinde ea este valabil pretutindeni și pentru toate timpurile.

2. Legea ceremonială - cuprinde prescripții externe privind modul de manifestare a religiozității, a cultului într-un anume timp, cum ar fi: jertfele, actele de curăție, lucrurile sfinte etc.. Acestea nu au caracter veșnic, ci **simbolic**, constituind un **pedagog** menit să educe poporul ca să intre în comuniune de sfințenie cu Dumnezeu, cel veșnic Sfânt; și în același timp să pregătească poporul pentru primirea **Mântuitorului**, Cel ce pe Sine se va aduce ca **jertfă unică și veșnică** pentru iertarea păcatelor lumii. Ca „pedagog spre Hristos" (*Gal.* 3, 24) sau ca „umbră a celor viitoare" (*Coloseni* 2, 17), „odată ce va veni credința în Hristos nu mai suntem sub călăuză" (*Gal.* 3, 24). Aceasta este legea considerată „jug apăsător" (*Fapte* 15, 10), „iar ce se învechește și îmbătrânește este aproape de pieire" (*Evrei* 8, 13). Despre aceasta spune Apostolul că „Hristos este sfârșitul legii" (*Rom.*10, 4).

3. Legea civilă, juridică sau politică cuprindea anumite legi, prescripții sau dispoziții care asigurau existența statului Israel sau mozaic, ca stat **teocratic**. Ea stabilea regulile sau dispozițiile privind **raportul dintre membrii** poporului ales, precum și **raportul acestui popor cu alte popoare**. Având un caracter juridic și politic, aceste legi au un caracter temporal, ele ținând atâta timp cât a existat statul

teocratic, adică până la anul 70 când acest stat a fost distrus de puterea romană.

1. EXPLICAREA DECALOGULUI

Încă de la început trebuie să precizăm că **Decalogul** ne prezintă, sub aspect general, **discrepanța** care există între voința lui Dumnezeu și starea de păcat a omului. De aceea, deși reprezintă un **dar** al lui Dumnezeu spre a-l întoarce din rătăcirea vieții lui aflate sub păcat, ea are un caracter **necruțător, dur, neconvențional**. Și aceasta datorită faptului că firea, sau natura omului căzută în păcat face opoziție (se opune), este „recalcitrantă" față de voia lui Dumnezeu. Este asemenea firii **bolnave**, care nu numai că nu-și poate reveni prin ea însăși, dar boala îi devenise o a doua natură, care deși o istovea spre pierzanie, se obișnuise oarecum cu ea, de parcă nu se mai putea „debarasa de ea." E ca o **rană** cu care te-ai obișnuit fiindcă nu ai ce face, iar intervenția salvatoare a **bisturiului** este dureroasă, și omul, lipsindu-i **curajul** ca voință și hotărâre de decizie, vede mai mult **teama** care anticipează durerea intervenției bisturiului, încât „preferă" să suporte mai departe rana, conștient că aceasta îi este dăunătoare vieții...

Dat fiind faptul că **Decalogul** este legea lui Dumnezeu **universală și veșnică**, se cuvine pe de o parte să vedem ce înțeles avea el pentru poporul ales dinaintea venirii Mântuitorului, și ce înțeles complementar, cu caracter spiritual îl oferă legea Evangheliei lui Hristos, **eternizându-l**.

Porunca I

„Eu sunt Domnul Dumnezeul tău care te-a scos din pământul Egiptului și din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei afară de Mine."

Această poruncă proclama solemn pentru poporul lui Israel, **monoteismul**. Dumnezeu se prezintă El însuși ca **Iahve**, adică „Cel ce este(există) prin Sine însuși", Spiritul absolut, fără cauză, existent prin Sine însuși, Cel ce conduce destinele lumii spre scopul lor final, Cel ce este părintele și stăpânul poporului lui Israel. Singurul adevărat și sfânt, față de oricare alți dumnezei, care sunt închipuiri false ale

minții omenești. De aceea, așezarea acestei porunci la începutul Decalogului se impunea cu atât mai mult cu cât poporul lui Israel venea din pământul Egiptului și se îndrepta spre cel al Canaanului, ambele fiind politeiste. De aici și porunca expresă a lui Dumnezeu: „De datinile Egiptului în care ați trăit să nu vă țineți, nici de datinile pământului Canaanului în care am să vă duc să nu vă țineți și nici să umblați după obiceiurile lor" (*Leviticul* 18, 3).

Pentru creștini, monoteismul proclamat de această poruncă constituie o pregătire pentru primirea Mântuitorului și a Duhului Sfânt. De aceea, credința creștină proclamă adorarea **Sfintei Treimi**, adică Dumnezeu unul în ființă și întreit în persoane, așa cum a fost descoperit la creație, apoi la Botezul Domnului, și la Cincizecime. De aceea, Apostolii au fost trimiși să propovăduiască Evanghelia în numele Sfintei Treimi și să întemeieze Biserica ca viață duhovnicească a Sfintei Treimi, ca și comuniune a credincioșilor în duhul Sfintei Treimi și de sfințire a lor până la sfârșitul veacurilor.

Porunca a II-a

„Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ. Să nu te închini lor, nici să le slujești"

Aici este vorba de adorare (latreia) lui Dumnezeu. Dacă prima poruncă proclama în mod afirmativ monoteismul, această poruncă oprea poporul să se închine la idoli, care i-ar duce la ruperea comuniunii cu Dumnezeu, și căderea în tot felul de credințe false. De fapt, ori de câte ori poporul înclina spre una din religiile idolatre, i se imputa păcatul **infidelității** față de adevăratul Dumnezeu, ca și cum ar fi comis desfrâul.(*Exod* 34, 15; *Isaia* 1, 21; *Ieremia* 3, 9-13-20; *Iez.* 16, 26)

Pentru creștini, idolatria poate avea și un **sens moral**. Și anume, omul prin mândrie își poate face idol din sine însuși. Egoismul și egocentrismul sunt forme ale idolatriei proprii, ce degenerează în tot felul de patimi. Astfel, Sfântul Apostol Pavel se referă la unii „al căror Dumnezeu este pântecele" (*Filipeni* 3, 19; vezi și *Corinteni* 3, 5; *Tit* 1, 12) Spre exemplu, bogatul căruia i-a rodit țarina, făcându-și scop al

vieții „să mănânce și să bea", implicit își idolatrizează propria persoană... E vorba de **idolatria morală**, duhovnicească...

Pe de altă parte, este greșită acuza că creștinii care cinstesc sfintele icoane, revin la idolatria condamnată de porunca a II-a din Decalog.

1. Cinstirea sau venerarea sfintei icoane nu poate fi considerată idolatrie, fiindcă noi facem deosebirea dintre „*latrie*" = adorare, și „*dulie*" = cinstire, venerare. Lui Dumnezeu îi acordăm această adorare, latrie; pe când icoanelor - dulie, adică cinstire.

2. Noi nu ne închinăm materialului din care este făcută icoana, cum este cazul idolatriei, ci cinstim chipul pe care îl reprezintă, fiindcă acel chip poate reprezenta pe Mântuitorul, pe Maica Domnului, pe sfinții care, fără îndoială, merită cinstirea oricărui creștin.

3. Când vorbim de idolatrie, se cuvine să facem distincția dintre idoli și icoane. Astfel, icoana este chipul sau imaginea unei realități care ne leagă sentimente de afecțiune. În schimb idolul este o închipuire în gând a unor lucruri care nu există în realitate. De aceea, idol se mai numește și iluzie, aparență, fantomă, vanitate, imaginea unei iluzii. Iată și mărturiile Sfintei Scripturi (*Ieremia* 10, 14-15): „Căci idolii nu sunt decât minciună și nu este nici o suflare în ei, sunt un lucru de nimic, o lucrare înșelătoare"; (*Isaia* 37, 19): „Dumnezeii lor nu sunt dumnezei, ci lucruri de mâini omenești, lemn și piatră"; (*Psalmul* 134, 15): „Gură au și nu vor grăi, ochi au și nu vor vedea, urechi au și nu vor auzi, că nu este duh în gura lor". *Origen* (+254) scria în acest sens: „altul este idolul și alta este icoana. Este icoană atunci când prin sculptură sau pictură se reproduce un pește, sau un patruped, sau un animal sălbatic. Dar este idol atunci când imaginația realizează o formă pe care și-a închipuit-o și care nu are prototipul său printre lucrurile existente, precum ar fi de pildă, o figură care în același timp este și om și cal".

De aici vedem că, proclamând monoteismul, Dumnezeu cel adevărat și viu este prezentat de Sfânta Scriptură ca fiind „gelos".(*Deut*. 5, 9) Și pe bună dreptate, întrucât idolii sunt simple ficțiuni. Iahvè este realitatea vieții însăși de la care ne vine orice dar desăvârșit necesar vieții noastre (*Iacob* 1, 17). De aceea El se milostivește față de cei ce îl iubesc și păzesc poruncile Lui (*Deut*. 5, 10). În felul acesta Decalogul ca „**legământul de pe Horeb**" (*Deut*, 5, 2) stabilește o formă superioară de religie ca legătură de iubire maximă arătată lui Dumnezeu, Stăpânul vieții noastre și Părintele nostru:" Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta"(Deut. 6,5) „Aceasta este cea dintâi și cea mai mare poruncă" (*Matei* 22, 37-39). Ea a fost stabilită pentru prima dată în legământul făcut cu Avraam, atunci când i-a răsplătit puterea credinței și a iubirii sale integrale și jertfelnice față de Dumnezeu, acceptând să-l aducă pe Isaac jertfă.

Porunca a III-a

„Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert; căci nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui".

Cinstirea numelui lui Dumnezeu înseamnă recunoașterea sfințeniei Lui. A lua în deșert numele lui Dumnezeu înseamnă a-l necinsti. În Legea Veche stătea scris: „Omul care va huli pe Dumnezeu își va agonisi păcat. Hulitorul numelui lui Dumnezeu să fie omorât" (*Leviticul* 24, 15-16). La fel și jurământul (prin care Dumnezeu este luat ca garant al adevărului mărturisit) dacă este fals, reprezintă o necinstire a numelui lui Dumnezeu: „Să nu vă jurați strâmb pe numele meu și să nu pângăriți numele cel sfânt al Dumnezeului vostru"(*Lev*. 19, 12). Tot necinstire adusă numelui lui Dumnezeu este și sudalma, apostasia, bigotismul, fanatismul, precum și falsele profeții.

Pe de altă parte, pentru **creștini**, cinstirea lui Dumnezeu se face pe două căi:

1. sub formă internă, prin cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea față de Dumnezeu și

2. sub o formă externă, prin **mărturisirea** cu evlavie a lui Dumnezeu și prin **celebrarea** publică a acestei mărturisiri prin cultul divin.

Porunca a IV-a

„Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești. Șase zile să lucrezi... iar ziua a șaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău... pentru aceea a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea și a sfințit-o".

„Adu-ți aminte" înseamnă „a lua seama", a acorda atenția cuvenită lui Dumnezeu. Ziua de odihnă este un semn al comuniunii omului cu Dumnezeu, un mijloc și o posibilitate de a te împărtăși de sfințenia lui Dumnezeu (*Iezechiel* 20, 12). De aceea Dumnezeu a sfințit această zi. Prin această sfințire a zilei de odihnă trebuie să înțelegem că Dumnezeu a scos această zi dintre celelalte zile. A așezat-o aparte. I-a dat o altă interpretare și dimensiune. A scos-o din uzul comun. Nu mai este asemenea celorlalte zile. Ea este închinată Domnului. Sfințirea zilei de odihnă nu trebuie să fie înțeleasă unilateral. Ziua de odihnă nu are numai o referire fizică, ci mai ales una spirituală. Înseamnă o întrerupere a activității zilnice, o **„lepădare a grijii lumești"** pentru ca sufletul să se regăsească în liniștea odihnitoare a comuniunii cu Dumnezeu". Astfel, cinstirea zilei de odihnă nu trebuie să fie un act formal, în sensul unei odihne fizice pasive, precum făceau fariseii din timpul Mântuitorului care erau oricând gata să arunce cu pietre și să ucidă pe cei ce nu țineau asemenea lor ziua de odihnă chiar dacă Mântuitorul le-a spus atât de clar că „sabatul este făcut pentru om și nu omul pentru sabat" (*Marcu* 2, 27). Ei nu au vrut să înțeleagă și „căutau să-l omoare fiindcă nu ținea sâmbăta" (*Ioan* 5, 16). Pe de altă parte, înlocuirea de către creștini a zilei de odihnă, nu în ziua a șaptea, ci în prima zi a săptămânii, nu dăunează întru nimic credinței și iubirii ca cinstire adusă lui Dumnezeu, fiindcă dacă Dumnezeu „s-a odihnit" în ziua a șaptea de creația Sa, această „odihnă" nu trebuie înțeleasă ca repaus, ci înseamnă că Dumnezeu nu va mai adăuga nimic la creația Sa. Pentru creștini, învierea Domnului reprezintă sfârșitul unei creații a lumii, prin eliberarea de păcat. De aceea, ziua a opta este „Domini dies" = ziua de cinstire a lui Dumnezeu.

Porunca a V-a

„Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta ca să-ți fie ție bine și să trăiești ani mulți pe pământul pe care Domnul Dumnezeu ți-l va da ție."

Dacă până la porunca a V-a am văzut datoriile față de Dumnezeu, începând cu porunca a V-a se au în vedere datoriile față de aproapele.

Este firesc ca, după cinstirea datorată lui Dumnezeu, să se aibe în atenție cinstirea față de părinți, deoarece viața ne este dată de Dumnezeu prin părinți. De aceea, necinstirea părinților era aspru pedepsită de Legea Veche: „Cel ce va bate pe tatăl său, sau pe mama sa, acela să fie omorât" (*Ieșirea* 21, 15-17). Cinstirea sau respectul este forma primară, elementul care pune în mișcare iubirea față de semeni. Iar primul sentiment al iubirii se dezvoltă începând cu cei mai apropiați semeni, adică cu părinții. Nu vom putea iubi pe dușmani, dacă mai întâi nu vom iubi pe părinți. Aceasta este o **virtute naturală**.

Datorită faptului că familia a fost întemeiată de Dumnezeu, spre a perpetua chipul lui Dumnezeu în lume, necinstirea părinților era socotită asemenea necinstirii lui Dumnezeu.

În Biserica creștină a fost introdusă noțiunea de părinți și fii spirituali. Astfel, Sfântul Apostol Pavel consideră pe Tit „adevăratul său fiu în credință" (*Tit* 1, 4), iar cu alt prilej se recomandă pe sine ca părinte spiritual: „Căci de ați avea zece mii de dascăli în Hristos, nu aveți totuși mulți părinți, pentru că eu v-am născut prin Evanghelie în Hristos Iisus" (*I Corinteni* 4, 15). Tot sub aspectul paternității și filiației duhovnicești sunt socotiți și finii față de nașii lor, fiindcă nașii i-au împreunat cu Hristos în Taina Botezului, renăscându-i la o viață spirituală. La fel și în taina Sfintei Cununii se stabilește aceeași relație de filiație între fini și nași.

Porunca a VI-a

„Să nu ucizi"

Această poruncă oprește, pune stavilă instinctului animalic, sălbatic, instalat în sufletul omului după căderea în păcat, cunoscut în epoca modernă sub numele de **„Killer instinct."** Cain săvârșește păcatul uciderii fratelui său Abel, iar sângele acestuia strigă după dreptate și Dumnezeu pedepsește fără cruțare pe toți cei ce săvârșesc această nelegiuire. Și aceasta pentru că viața este un dar primit din partea lui Dumnezeu și nimeni nu o poate lua decât numai Dumnezeu. De aceea, uciderea era socotită ca o gravă încălcare a voii lui Dumnezeu. În timpul lui Moise s-a instituit chiar și o lege, numită **„a talionului"**, care

preciza că dacă „va lovi cineva un om și va muri, acela să fie și el omorât... De va pricinui cineva vătămare aproapelui său, aceluia să i se facă ceea ce a făcut el altuia: ochi pentru ochi, dinte pentru dinte. Cel ce va ucide dobitoc, să dea altul, iar cel ce va ucide om, să fie omorât“ (*Ieșirea* 21, 12; 24-25; *Leviticul* 24, 17-21). Se făcea însă deosebire între uciderea intenționată și cea neintenționată (*Ieșirea* 21, 12-14), în aplicarea pedepsei pentru ucidere.

Dacă Legea Veche lua o atitudine atât de categorică față de acest păcat al sălbăticiei umane, Mântuitorul merge mai în adânc, cercetând cauza, pentru a elimina efectul. Acordând un caracter duhovnicesc poruncii a VI-a, El arată că păcatul uciderii se formează mai întâi în inimă sub forma mâniei. Rupând rădăcinile mâniei din suflet, nu se va ajunge nici la comiterea uciderii (*Matei* 5, 21-22).

Pe de altă parte, Legea Nouă accentuează gravitatea păcatului uciderii atunci când acesta are o referire nu la trup, ci la suflet: „Nu vă temeți de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă, ci temeți-vă mai vârtos de cel ce poate să piardă și trupul și sufletul în gheena“ (*Matei* 10, 28).

În același timp, la uciderea sufletească se poate adăuga și moartea morală în păcat și în patimi, precum citim în cartea *Apocalipsei*: „știu că trăiești, dar ești mort“ (3,1).

La acestea putem adăuga și faptul că în lumina moralei creștine se vorbește și de o **ucidere indirectă**, când cineva este pus în situația de a nu-și putea desfășura viața în condiții normale de existență sau de muncă.

Tot în sens de ucidere morală indirectă este și sminteala (τό σκάνδαλον) - (*Matei* 18, 6-10) când cineva este îndemnat spre păcat, sau când prin atitudinile adoptate față de cineva, îi derutezi drumul vieții „ispitindu-l“ să urmeze, să apuce pe căile pierzării, știut fiind că „răsplata păcatului este moartea“ (*Romani* 6, 23).

Caracterul antisocial al uciderii rezidă și în aceea că luând viața unui membru al societății, o privezi de un creator de bunuri spirituale și materiale. În același timp, sub aspect familial, cel ucis poate fi tată, mamă, fiu, fiică... Familia rămâne descumpănită pierzând pe susținătorul ei, pe mama ce nu poate fi înlocuită, sau pe fiii în care

părinții și societatea însăși leagă nădejdi de viitor.

Datorită faptului că uciderea este un păcat atât de grav, morala creștină îl etichetează ca **„păcat strigător la cer“**, pornind de la faptul că sângele lui Abel „strigă“ către Dumnezeu, cerând răsplata.

Porunca a VII-a

„Să nu fii desfrânat“

Dacă uciderea ca păcat, greșeala în manifestarea instinctului de apărare-atac, desfrâul vizează cel mai puternic instinct vital și uman, anume: instinctul de reproducere. Este o defecțiune a funcționalității lui; o abatere, o greșeală în aplicarea acestui instinct prin care se transmite viața cu toată informația genetică a speciei umane.

Fiind sădit de Dumnezeu în firea omului, instinctul de reproducere sau mai bine zis de **procreație** avea un sens și un scop bine definit. Am putea spune, fără teama de a greși, că el avea o funcție **sacră**, și anume de a se continua prin el opera de creare, de perpetuare a neamului omenesc, înscrisă în însăși destinul sau menirea omului la creație: „creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul“ (*Facerea* 1, 28). După căderea în păcat, însă asistăm la o compromitere a procreației ca act sacru, în sensul că plăcerea devine scopul vieții... Încât asistăm la un adevărat proces psihologic al vieții sufletești a omului care a dus la perversiunea acestui act inițial sacru, adică la **desacralizarea lui**. Omul dotat cu rațiune se așază totdeauna față de realitate într-o **relație de cunoaștere**. La această cunoaștere a ajuns prin τὸ θαυμάζειν (mirare - admirarea) naturii pe care a divinizat-o, concretizându-se prin rituri, obiceiuri, serbări și diverse creații spirituale simbolice. Procesele creatoare de viață, legile de perpetuare a vieții au constituit obiectivul central al preocupărilor divinatorii, atât ale marilor gânditori, cât și ale mulțimilor. Ceea ce i-a **mirat** mai mult și mai adânc a fost minunea (τὸ θαῦμα) necontenitei înnoiri a vieții tuturor ființelor. **Dar fascinația, sau mirarea în fața perpetuării vieții devine religie și erotică.** Pornind de la faptul că prin organele genitale se face fecundația și concepția vieții, s-a ajuns la o **divinizare a atributelor sexuale.** Bărbații au instituit cultul Afroditei (Venerei) a femeii ca și **concepție**,

iar femeile cultul lui Priap (Adonis), bărbatul care întruchipează fecunditatea. Așa că au apărut cultele naturii creatoare de viață. Se stabilește astfel o strânsă legătură între **religie și erotică**. Divinizându-se concepția și fecundația, se divinizează propriu-zis **viața erotică**. În acest caz, principiul **erotic** ce însoțește realizarea fecundației a devenit obiectul unui cult, iar Venus și Priap, zei universali, cu misterele lor ce au întreținut permanent curiozitatea și preocupările omenirii în jurul acestor „divinități". Se apreciază că epoca de decadență a lumii antice a început din momentul în care cultul **sacru al fecundității** a fost înlocuit prin cultul erotismului **ce însoțește actul fecundației**. Lumea era atrasă mai mult de coeficientul plăcerii în actul generator de viață. Sensul vieții se reducea la trăirea prin exces a plăcerii erotice. Decadența ajunse atât de departe încât cu drept cuvânt s-a afirmat că „nici o civilizație nu a cunoscut plenitudinea viciilor și perversiunilor erotice în intensitatea celei din epoca de decadență a civilizației antice, până la **regenerarea ei prin cultura creștină**[1]. Se crease astfel o ambianță de depravare și trândavie, încât chiar și cei mai caști erau supuși decăderii. Frumusețea era marfă de vânzare în mâinile prinților, soților, pentru sărbătorile orgiace cu dansuri lascive, la mese ce se terminau în „vomitorium". Această notă sexual - erotică exprimă importanța acestui subiect până și în viața zeilor, zeițelor, nimfelor, satirilor etc. Acest erotism excesiv a fost întruchipat în toate domeniile de manifestare socială și creatoare a individului: în sculptură, pictură, arhitectură, literatură, iconografie, muzică, artă, religie etc., încât multe legislații s-au străduit să echilibreze, să tempereze acest instinct erotic, și astfel să aducă ordinea în societatea omenească.

Să vedem însă mai îndeaproape atitudinea legii divine, respectiv a **Decalogului** față de păcatul desfrâului.

După cum arată numele, când spunem „**desfrânare**" putem înțelege în **sens larg** o pierdere a frâului, adică a stăpânirii de sine, având ca rezultat cele mai variate forme ale vieții neînfrânate. Pierderea înfrânării ca stăpânire de sine la mâncare și băutură, de pildă, este lăcomia, care duce la desfrânare... În **sens restrâns**, desfrânarea redată prin „πορνεια" vizează păcatul adulterului sau al infidelității conjugale. Încă de la creație, Dumnezeu a întemeiat căsătoria și a binecuvântat familia, unitatea de acțiune a bărbatului și femeii, perpetuarea neamului omenesc și ferirea de desfrânare. După căderea omului în păcat, instinctul de reproducere, ca fiind cel mai puternic instinct, purtător al informației genetice, a devenit atât de aberant, încât a compromis nu numai ființa umană și relațiile sociale, ci primind pecetea sacrului, a compromis însuși actul religios, cunoscut fiind sub denumirea de „prostituție sacră..." De aceea, pentru combaterea și eradicarea acestui păcat, Dumnezeu a poruncit pedeapsa maximă: „De se va desfrâna cineva cu femeia fratelui său, să se omoare desfrânatul și desfrânata" (*Leviticul* 20, 10). La fel, desfrâul împotriva firii era considerat urâciune în fața lui Dumnezeu și pedepsit cu **moartea** (*Leviticul* 20, 13). Pentru acest motiv, morala creștină îl consideră păcat strigător la cer.

Interpretând această poruncă, Mântuitorul accentuează, ca în cazul uciderii, păcatul desfrâului format mai întâi în inimă: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu desfrânezi. Iar eu zic vouă că oricine caută la femeie spre a o pofti, a și desfrânat cu ea în inima sa" (*Matei* 5, 27-28).

Pe de altă parte, Mântuitorul îndeplinește porunca a șaptea nu în litera, ci în duhul ei, condamnând păcatul, dar salvându-l pe păcătos. E cazul femeii prinsă în desfrâu care, conform legii, trebuia omorâtă cu pietre... Când însă pârâșii ei părăsesc „terenul de luptă", Mântuitorul pronunță sentința salvatoare: „nici eu nu te osândesc, dar să nu mai păcătuiești" (*Ioan* 8, 1-11).

Porunca a VIII-a

„Să nu furi".

Furtul înseamnă însușirea lucrurilor care aparțin aproapelui nostru. El aduce dezordine în societatea omenească, fiindcă constituie un atentat asupra proprietății particulare, care nu ne aparține. De aceea, s-a luat totdeauna atitudine față de aceasta. „Dacă va fura cineva un bou, sau o oaie și le va junghia sau le va vinde, să plătească cinci boi pentru un bou și patru oi pentru o oaie" (*Ieșirea* 22, 1).

Furtul este înainte de orice o fărădelege, nu numai pentru că se

opune unei anume dispoziții, ci pentru că atentează la elementarul simț al dreptății ca și condiție sine qua non a ordinei morale și sociale. Și aceasta pentru faptul că prin însușirea bunurilor ce nu ne aparțin atentăm la munca și sudoarea celui ce le-a creat și acumulat, înfrângând prin aceasta cel mai elementar simț al echității: „neminem laedere, suum cuique tribuere..."

Sfera furtului este foarte largă. De pildă, acumularea bunurilor pe cale necinstită este considerată tot furt, deoarece înfrânge legea dreptății care spune să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine potrivit activității pe care a prestat-o, atât cantitativ, cât și calitativ („suum cuique tribuere").

Tot în categoria furtului intră și **lenea** și **parazitismul**, ceea ce înseamnă a trăi fără să muncești, sau a nu trăi din munca sa. Legea înscrisă în existența umană de după căderea omului în păcat este ca „prin sudoarea feței sale să-și câștige omul pâinea cea de toate zilele". Când obții prin abuz bunuri din „sudoarea feței" altuia, furtul se transformă în exploatarea semenului, ceea ce, evident, constituie un abuz, sau un păcat. De aici și îndemnul Apostolului: „Cel ce fură să nu mai fure, ci mai degrabă să se ostenească lucrând binele cu mâinile sale, **ca să aibe să dea și celui ce are nevoie**" (4, 28). De aici vedem că fiind o expresie a leneviei și egoismului, furt se consideră și atunci când acumulezi bunuri prisositoare numai pentru tine. Sfinții Părinți au fixat ca regulă de aur **necesarul** sau **trebuința** în acumularea bunurilor, și au apreciat că tot ceea ce posezi peste necesar, nu-ți aparține ție, ci aparține aproapelui care nu are nici strictul necesar.

Tot în legătură cu furtul este și oprirea plății lucrătorilor, după cuvintele Scripturii: „Iată plata lucrătorilor care au secerat țarinile voastre, pe care voi ați oprit-o, strigă, și strigătele secerătorilor au intrat în urechile Domnului Savaot" (*Iacob* 5, 4). Pentru acest „strigăt", aceste păcate se numesc strigătoare la cer. Lor li se adaugă asuprirea văduvei și a orfanului. Atât văduvele cât și orfanii neavând sprijinul capului de familie, care reprezenta puterea de a le asigura existența, rămân neputincioși, apăsați de greutatea câștigării celor necesare vieții. Dacă, în loc să fie ajutați, sunt asupriți și nedreptățiți, aceste fapte lipsite de orice fel de milă, și de bunătate și de iubire, sunt păcate strigătoare la cer. Ele cer

ajutorul lui Dumnezeu, dar și răsplata pentru cei ce le comit.

Porunca a IX-a

„Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău".

Așa cum de la Dumnezeu vine toată viața și toată strălucirea adevărului, diavolul este „părintele minciunii" (*Ioan* 8, 44), al vicleniei, al întunericului și al morții, „încât buzele cele grăitoare de minciună sunt urâciune înaintea Domnului, iar cei ce făptuiesc după adevăr sunt plăcerea Lui" (*Pilde* 12, 22).

După căderea omului în păcat, mintea i-a devenit întunecată de răul care a cuprins-o devenind schimbătoare, oscilantă, iscoditoare și mai ales vicleană. Lumina sincerității care face să strălucească adevărul, s-a stins, date fiind situațiile și interesele meschine care mereu apar pe cărările vieții, încât omul a devenit „ființă mendacică", (care se minte chiar și pe sine însuși), în sensul că vede și cunoaște adevărul, dar afirmă minciuna. Iar aceasta are un rol nefast în relațiile sociale, creând derută și neîncredere, ca să nu mai vorbim de mărturiile false, care fac ca nedreptatea să triumfe în defavoarea adevărului, motiv pentru care legislația de totdeauna a pedepsit mărturia mincinoasă. De aceea s-a și introdus jurământul...

Venind în lume ca să restabilească firea omenească, Mântuitorul arată că dacă oamenii ar fi sinceri în cuvinte și în fapte, nici nu trebuie ca ei să jure, ci cuvântul lor să fie: da și nu. Iar fermitatea cuvântului să fie conformă realității și faptelor (*Matei* 5, 33-37). Sfântul Apostol Pavel se referă la „credința nefățarnică" (*I Timotei* 1, 5), la „dragostea nefățarnică" (*Rom.* 12, 9), la „cuvintele sănătoase ale credinței" (*II Timotei* 1, 13, *I Timotei* 4, 6) la „ferirea de vorbele deșarte lumești" (*IITimotei* 2, 15, *I Timotei* 6, 20), ca și de „mincinoșii fățarnici" (aflați sub influența duhurilor înșelătoare) (*I Timotei* 4, 1-2), precum și la cei „ce vorbesc în două feluri..." Astfel, „ținând adevărul în dragoste" (*Efeseni* 4, 15) „să vă înnoiți iarăși cu duhul minții, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului. De aceea, **lepădând minciuna, grăiți fiecare adevărul cu aproapele său, pentru că suntem unul altuia mădulare ...**" (*Efeseni* 4, 23-25).

Porunca a X-a

„Să **nu dorești** *casa aproapelui tău;* **să nu dorești** *femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui, nici asinul lui și nici unul din dobitoacele lui și nici din câte are aproapele tău".*

Dacă porunca a VIII-a oprea de la fapta furtului, această poruncă se referă la sufletul omului, vizând dorința, sau pofta de a intra în posesia a ceea ce nu i se cuvine, fiindcă nu îi aparține. Făcând referire la επιθυμια (dorința, pofta), ca parte irațională a sufletului, această poruncă deschide perspectiva Evangheliei lui Hristos, care se referă la curăția sufletului de dorința faptei, sau care oprește incitarea sau ispita spre păcat, cum am văzut în cuvintele Mântuitorului cu privire la ucidere și desfrâu. Această poruncă va fi preluată în Noul Testament ca un mijloc de stăvilire a păcatului ce se formează din „pofta trupului, pofta ochilor și trufia vieții" (*I Ioan* 2, 16).

2. ÎMPĂRȚIREA DECALOGULUI

Făcând o privire de ansamblu asupra Decalogului, putem constata că primele patru porunci stabilesc raportul omului cu Dumnezeu, și proclamă iubirea față de Dumnezeu ca temei al religiei și moralei monoteiste. De aceea, ele se vor concretiza în porunca: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta" (*Deuteronom* 6, 5). De aici rezultă că dreptatea lui Dumnezeu stabilită în primele patru porunci primează având drept corolar **iubirea față de Dumnezeu.** Celelalte șase porunci se referă la relațiile cu semenii, stabilind principiul dreptății, care va proclama la rândul ei că de iubirea față de Dumnezeu se leagă organic cu iubirea față de aproapele; împreună cu iubirea față de sine (*Leviticul* 19, 18) Aceste două porunci vor sintetiza **„toată legea și proorocii"**, devenind normative și în Noul Testament (*Matei* 22, 37-39).

De aici vedem că decalogul are, pe lângă aspectul religios-moral, și un aspect **social**, stabilind normele esențiale și fundamentale ale

conviețuirii sociale generând astfel elementele vieții civilizate bazate atât pe adorarea și cinstirea lui Dumnezeu, cât și pe respectul reciproc dintre oameni.

Referindu-ne însă la această împărțire, trebuie să facem și o remarcă **interconfesională**. Dacă din morala ortodoxă primele patru porunci se referă la cinstirea lui Dumnezeu, iar celelalte șase la relațiile cu semenii, romano - catolicii (și după ei, protestanții) combină porunca I și II; și desfac porunca a X-a în două porunci deosebite. Astfel, în prezentarea romano - catolică pe prima tablă apar trei porunci, iar pe a doua tablă vor apare șapte. În acest caz, porunca a șaptea (să nu desfrânezi) devine a șasea (iar în limba latină la șase se spune „sex"; de unde s-a pus în circulație cuvântul **„sex"** (masculin și feminin) cu derivația de **„sexualitate"**...). Biserica protestantă așază apoi pe prima tablă cinci porunci, și le numesc **„ale pietății"**; iar pe cea de-a doua tablă tot cinci porunci, numindu-le **„ale probității"**.

3. PRIVIRE SINTETICĂ ASUPRA DECALOGULUI

1. Decalogul reprezintă **„legământul de pe Horeb"** dintre Dumnezeu și om (*Deuteronom* 5, 2). El este **„cuvântul lui Dumnezeu"** (*Deuteronom* 5, 5), care exprimă voința Sa cea sfântă. El este **legea lui Dumnezeu „scrisă pe două lespezi de piatră"** (*Deuteronom* 5, 22), ca să rămână porunca **veșnică** a lui Dumnezeu, **ca să arate „slava Sa și măreția Sa"** (*Deuteronom* 5, 24). **Caracterul veșnic al Decalogului** este dat de faptul că poruncile cuprinse în el decretează monoteismul ca forma cea mai înaltă de religie, și stabilește relațiile dintre oameni pe dreptatea care aduce ordinea în societate, și care oferă peste veacuri elementele esențiale ale legalităților omenești. Prin aceasta Decalogul are și un caracter **universal și neschimbabil.**

2. Decalogul are un **caracter unitar**, prin monoteismul pe care îl proclamă, și care face din credincioșii care îl adoptă o comunitate temeinic consolidată, determinându-i **să se considere frați întreolaltă** (datorită faptului că au **un singur Părinte**). Se știe din istorie că

monoteismul a însemnat pentru iudeii răspândiți în diasporă centrul de atracție și de mobilizare spre păstrarea identității religioase și etnice, făcându-i să se simtă ca frați oriunde s-ar afla.

3. Reprezentând voința lui Dumnezeu și cuvântul lui Dumnezeu, *Decalogul* este **„legea cea sfântă"**, iar **„porunca este sfântă, dreaptă și bună"** (*Romani* 7, 12). El arată calea care duce de la păcat și moarte, spre viața și comunicarea cu Dumnezeu, și spre sfințenia lui Dumnezeu. El reprezintă un imperativ de imitare a sfințeniei lui Dumnezeu: „Fiți sfinți, precum și Eu sunt Sfânt (*Leviticul* 19, 2).

Mântuitorul acordă importanța și prețuirea cuvenită Decalogului, arătând că „nu am venit să stric legea, ci să o îndeplinesc" (*Matei* 5, 17). Era și firesc să fie astfel, întrucât ca Dumnezeu, El împreună cu tatăl și cu Duhul Sfânt sunt autorii Legii divine. Împlinirea ei în duh și adevăr, așa cum am văzut, avea menirea de a **forma cadrul necesar lucrării harul divin asupra firii omului spre a o desăvârși în iubirea lui Dumnezeu**. Ca dovadă că Mântuitorul nu a venit să strice Legea, ci să o împlinească este arătat prin însăși cuvintele Sale: „... cel ce va face (va împlini Legea) și va învăța și pe alții să păzească Legea, acela mare se va chema în împărăția cerurilor" (*Matei* 5, 19). Este edificator în acest sens dialogul Mântuitorului cu tânărul bogat, dornic să moștenească împărăția cerurilor, căruia Domnul îi spune: „dacă vrei să intri în viață, păzește poruncile..." (*Matei* 19, 18-19). Mai mult decât atât, Mântuitorul sintetizează „toată legea și proorocii", asociind porunca dragostei față de Dumnezeu, ca prima și cea mai mare poruncă a legii, cu iubirea față de aproapele: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău ...și pe aproapele ca pe tine însuți" (*Matei* 22, 37-39; *Luca* 10, 27). Această sinteză nu înseamnă o **simplificare** a Legii, ci o **aureolare**, o **împlinire** prin **porunca iubirii**. În felul acesta, fără a schimba întru nimic legea, Mântuitorul o face să strălucească prin iubire, devenind astfel un mod de **asemănare și de unire cu Dumnezeu**, fiindcă „Dumnezeu este iubire, iar cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16). De aceea, Sfântul Apostol Pavel ne îndeamnă: „Nu fiți datori nimănui cu nimic, decât cu iubirea unuia față de altul, căci cel

ce iubește pe aproapele său a împlinit legea; deoarece (poruncile): să nu desfrânezi, să nu ucizi, să nu furi, să nu fii mărturie mincinoasă, să nu poftești" și orice altă poruncă se cuprind în acest cuvânt, adică „să iubești pe aproapele ca pe tine însuți". Dragostea nu face rău aproapelui. **„Dragostea este deci plinirea legii"** (*Romani* 13, 8-10; *Galateni* 5, 14).

Se impunea această împlinire a legii în duh și adevăr din partea Mântuitorului, datorită faptului că *Decalogul* se referea la firea **căzută și atrasă spre păcat**, care face obstrucție îndreptării și primirii sfințeniei lui Dumnezeu. Pentru acest motiv, *Decalogul* are un caracter **imperativ - prohibitiv**, spunând cu tărie și fără echivoc ceea ce nu trebuie să faci, spre a fi bine plăcut lui Dumnezeu. Nu lipsește nici elementul de duritate în aplicarea practică a legii, tot datorită îndărătniciei firii înclinată spre dezordine. În același timp, unele forme de aplicare a legii au fost fixate chiar de Moise datorită „învârtoșirii inimilor" celor ce trebuiau să aplice prevederile legii. Astfel Mântuitorul semnalează că „Moise după învârtoșarea voastră a dat voie să vă lăsați femeile, dar din început nu a fost așa..." (*Matei* 19, 3-9).

Dat fiind caracterul **unitar**, **universal** și **veșnic** al *Decalogului*, el stă la temelia legii divine, a voinței lui Dumnezeu, iar creștinii sunt datori să-l împlinească în duh și adevăr, așa cum Mântuitorul însuși ne-a învățat.[2]

Note bibliografice

[1] E. Fuchs, L'element erotique dans la caricature, Un document à l'histoire de moeurs publique - Vienne, 1904

[2] Se recomandă în acest sens mai multe studii, precum: Pr. Prof Mircea Chialda, *Învățături moral sociale după Decalog*, în rev. „Studii Teologice", nr. 9-10, 1956, p. 603-621; Pr. Prof. Vladimir Preliceanu, *Probleme sociale în Vechiului Testament*, în rev. „Studii Teologice", nr. 1-2, 1949, p. 55-68; idem, *Decalogul, lege universală și veșnică*, rev. „Mitropolia Moldovei și Sucevei", nr. 5, 1956, p. 246-258; idem, *Viața religios morală după concepția Vechiului Testament*, în rev. „Mitropolia Olteniei", nr. 5-6, 1962, p. 271-283; Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Valoarea socială a Vechiului Testament*, în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 9-10, 1966, p. 576-590; Pr. Prof. Popescu Mălăiești, *Pentatehul*, București 1904; idem, *Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, București 1932; Prof. Vasile Tarnavschi, *Exodul*, traducere și comentar, Cernăuți, 1913; Liviu Munteanu, *Vechiul Testament și creștinismul*, Cluj, 1937; Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Aspecte ale Antropologiei Vechiului Testament*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4, 1978, p. 264-270, Mitropolit Nicolae Cornenu, *Temeiurile învățăturii ortodoxe*, Timișoara, 1981.

II. LEGEA MORALĂ A NOULUI TESTAMENT

- Raportul dintre Decalog și Legea Evangheliei lui Hristos -

Protestanții spun că Moise este legiuitorul, iar Iisus este Mântuitorul, de aceea căutând mântuirea prin credință, Evanghelia și Legea, adică libertatea evanghelică și ascultarea de lege, se contrazic. La o cercetare mai atentă a acestei afirmații, vom vedea că între Decalog și Legea Evangheliei lui Hristos nu există contradicție. Este adevărat că „legea a venit prin Moise, iar harul și adevărul prin Iisus Hristos" (*Ioan* 1, 17). La fel sfântul Apostol Pavel arată limpede că legea nu-ți poate aduce mântuirea, fiindcă ea îți arată doar calea care duce la mântuire. De aceea, legea devine un acuzator pentru omul căzut în păcat, care nu se poate ridica. Ea îți aduce moartea, fiindcă ea îți arată păcatul, și te condamnă dacă îl săvârșești (*Romani* 7, 7-11). Iar „răsplata păcatului este moartea" (*Romani* 6, 23). Cel aflat sub păcat vedea prin lege ce este binele, îl aproba, dar nu-l putea săvârși datorită firii sale slăbită și înclinată spre păcat (*Romani* 7, 19). Dar „când a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său cel născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei **de sub lege** să-i răscumpere" (*Gal.* 4, 4). „Astfel, ceea ce era cu neputință fiindcă firea omenească era slabă prin păcatul care o stăpânea, a săvârșit Dumnezeu, trimițând pe Fiul Său..." (*Romani* 8, 3). Hristos îți aduce harul mântuitor, încât credința în Hristos, introducându-te în comuniunea iubirii Lui, spre a-ți oferi posibilitatea să te împărtășești de duhul vieții Lui și să poți spune cu Apostolul: „pot totul în Hristos care mă întărește" (*Filipeni* 4, 13). Aceasta este legea nouă a Evangheliei, este legea harului, adică **„legea duhului vieții în Hristos care m-a izbăvit de legea păcatului și a morții"** (*Romani* 8, 2). Această nouă lege a duhului vieții în Hristos prin renașterea duhovnicească se va înscrie în inimile oamenilor și în cugetele lor (*Ieremia* 3, 33; *Evrei* 10, 16). Aceasta este viața Duhului, iar „unde este Duhul acolo este libertate" (*II Corinteni* 3, 17), fiindcă Duhul Sfânt revarsă în noi iubirea, care după cum am văzut, este **„plinirea legii"**. De aici și legitima întrebare a Apostolului: „stricăm noi legea prin credință? Să nu fie, ci întărim legea" (*Romani* 7, 31), încât pe bună dreptate putea conchide Sfântul Apostol Pavel că „Hristos este plinirea Legii" (*Romani* 10, 4), înțelegând **„desăvârșirea legii"**. **Fericitul Augustin** avea dreptate când spunea că **„legea duce la credință, credința câștigă pe Duhul Sfânt ca un dar, care revarsă în noi iubirea, iar iubirea împlinește legea"**. De aceea, Mântuitorul spunea că „toată legea și proorocii se cuprind în **iubire**". Așadar, iubirea este legea duhului vieții în Hristos, fiindcă „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16). Am văzut însă că iubirea este și împlinirea *Decalogului*, de unde rezultă că între *Decalog* și *Evanghelie* nu există contradicție, nici opoziție cum spun protestanții, ci legea *Evangheliei* desăvârșește prin harul Duhului Sfânt *Decalogul* ca împlinire în viața creștină.

În concluzie: *Decalogul* este legea lui Dumnezeu „dreaptă, sfântă și bună" care oferă mântuirea, dar la care nu poate fi împlinită, datorită firii dominată de păcat. De aceea prin credință intrăm în comuniune cu Hristos care ne oferă harul Duhului Sfânt în suflet, adică iubirea care ne sfințește viața, fiindcă **iubirea** cuprinde toate poruncile legii. Și mai departe, prin legea iubirii ne săvârșim viața prin duhul vieții în Hristos, care ne unește cu Dumnezeu și ne face „părtași dumnezeieștii firi, eliberându-ne de stricăciunea poftei din lume" (*II Petru* 1, 4).

Așadar, legea Evangheliei este legea harului, duhului vieții în Hristos. La ea se ajunge prin credința în Hristos. Se obține prin lucrarea Duhului Sfânt. Și se concretizează în iubirea față de Dumnezeu și față de semeni. Ea nu strică și nici nu anulează *Decalogul*, ci îl împlinește și îl întărește (*Romani* 7, 31).

După cum am văzut, Iisus Hristos, fiul lui Dumnezeu întrupat, nu este un legiuitor, ci mântuitorul lumii. El nu a venit să dea o nouă lege.

l-a dat-o lui Moise înainte de a se fi întrupat. Acum va avea misiunea de a împlini legea în duh și adevăr, prin pilda vieții Lui și prin puterea harului divin, care renaște firea omenească spre a se sfinți prin credință, în iubirea lui Dumnezeu. Deci, **iubirea față de Dumnezeu și față de semeni este legea lui Hristos, legea Noului Testament**, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul lui Dumnezeu celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii" (*II Corinteni* 3, 3).

III. FERICIRILE – TABLELE LEGII NOI

(Preliminarii)

Sfântul Ioan Gură de Aur și alți Părinți apreciază că **Fericirile** constituie **„Tablele legii celei noi"**. Oricum, Mântuitorul nu le-a comunicat ca pe niște porunci categorice, nici ca pe niște sentințe, ci ca pe calități sau virtuți ale sufletului prin care ajungem la sfințenia lui Dumnezeu, prin care, ne unim cu Dumnezeu. De fapt, însuși cuvântul μακαρος definește fericirea pe care o simte cel consacrat lui Dumnezeu. În acest caz, **Fericirile** se referă la calitățile sufletului prin care se **ajunge la fericirea consacrării lui Dumnezeu**.

Cele nouă Fericiri nu reprezintă „litera" unei legi, care condamnă dacă nu o săvârșești, ci reprezintă viața Duhului care sfințește sufletele celor ce le cultivă ca viața în Hristos. Și aceasta pentru că legea *Evangheliei* este **„legea duhului vieții lui Hristos"** (*Romani* 8, 2) scrisă în sufletele oamenilor, nu în afara lor (*II Corinteni* 3, 3). De aceea, ele nici nu au un caracter prohibitiv, care spune **„nu face"**, ci un caracter afirmativ, o totală deschidere, o neîntreruptă împlinire a sfințeniei lui Dumnezeu. Ele sunt „rod" (καρπος) **al vieții Duhului**" (*Galateni* 5, 22) (fiind la singular indică **unitatea** de lumină și sfințeniei Duhului). Prin urmare, virtuțile indicate în Fericiri sunt raze din multitudinea razelor de sfințenie a aceluiași Duh. Nu sunt **unice**, ca și cele zece porunci, dar sunt **specifice** și necesare lucrării harului Duhului Sfânt. În acest sens, fiecăreia din ele Mântuitorul îi arată efectul sau rodul duhovnicesc redat sub formă de răsplată sau recompensă, nu pentru meritul de a le fi săvârșit, ci pentru că fiind raze de lumină ale harului Duhului Sfânt,

ele rodesc viața de sfințenie a lui Hristos în sufletele fiilor Împărăției lui Dumnezeu pe care Hristos a adus-o în lume.

Stând alături de alte virtuți la temeiul vieții duhovnicești, ele au fost cultivate ca experiențe ale sfințeniei vieții în Hristos de-a lungul vremii; trăitorii creștini lăsându-ne diverse modele de interpretare și de sistematizare a lor, încât vom avea în atenție și acest mod de dobândire a sfințeniei creștine prin practicarea virtuților cuprinse în Fericiri. **Ele sunt un adevărat program de viață în Hristos prin Duhul Sfânt,** înscriindu-se la temelia spiritualității creștine.

După cum s-a arătat, „Fericirile sunt nouă sentințe ce alcătuiesc constituția fundamentală a eticii eshatologice a împărăției lui Dumnezeu, promulgată de Hristos în celebra Predică de pe munte (*Matei* 5, 3-12; *Luca* 6, 20-26). În seria celebrelor Sale „Macarisme", Domnul Iisus Hristos prezintă valorile fundamentale ale noului Eon eshatologic inaugurat în morala și spiritualitatea evanghelică ca una dinamizată radical în tensiunea generată de prezența Eshatonului sau a Împărăției lui Dumnezeu ca un ferment activ și a sămânței germinând ascuns în humusul istoriei".[1]

Note bibliografice

[1] Ioan I. Ică jr. , *Morala și spiritualitatea ortodoxă în viziunea Sfântului Grigorie Palama*, în „Revista Teologică", nr. 3, 1994, p. 24; se mai poate vedea: Liviu Munteanu, *Predica de pe munte*, Cluj, 1932; Ioan Zăgreanu, *Principii de morală creștină în Predica de pe munte*, în rev. „Mitropolia Ardealului", nr. 1-3, 1963.

1. Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor

Săraci cu duhul (πτωχοὶ τῷ πνεύματι) erau oameni de rând, cei mai puțin cunoscători ai Legii sfinte, dar sinceri și smeriți în evlavia lor. Reprezentanții Legii, trufași, mândri, „plini de sine", adică cei ce se considerau pe sine „plini de duh", aleșii lui Dumnezeu, îi priveau cu desconsiderare pe ceilalți. Circula chiar expresia de desconsiderare față de mulțimea nerecunoscătoare a Legii, descalificată cu peiorativul: „mulțimile blestemate"... Mântuitorul însă îi scoate din tăcerea lor smerită și le oferă împărăția lui Dumnezeu, fiindcă, conform Scripturii Sfinte: „Dumnezeu stă împotriva celor mândri, iar celor smeriți le dă har" (*Pilde* 3, 34), și pentru că „cel ce se înalță pe sine, se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine, se va înălța". Acest lucru, care pecetluiește adevăratele valori spirituale în fața lui Dumnezeu, îl vedem foarte clar redat în pilda „vameșului și fariseului"...

Faptul că Mântuitorul, de patru ori, în patru ocazii diferite, a spus aceste cuvinte (*Matei* 13, 12; 18, 4; *Luca* 14, 11; 18, 14), dovedește pe deplin faptul că cei săraci cu duhul prezintă prin smerenia lor o situație privilegiată în fața lui Dumnezeu, față de atotputernicii reprezentanți ai Legii, care își puneau singuri în valoare calitățile, pe care apoi le aduceau doar la cunoștința lui Dumnezeu, cum este cazul celor două personaje din pilda vameșului și fariseului ... Cei „supradozați" de conștiința valorii propri stagnau în mândria care le domina viața egocentrică. Faptul că Dumnezeu se pleacă și ascultă glasul celor smeriți, oferindu-le împărăția cerurilor, o dovedește pe deplin cântarea Sfintei Fecioare Maria rostită la întâlnirea cu Elisabeta, rudenia sa, după minunea Buneivestiri: „Și a zis Maria: Mărește sufletul meu pe Domnul și duhul meu s-a bucurat

de Dumnezeu, Mântuitorul meu. Că a căutat **spre smerenia roabei sale, că iată, de acum mă vor ferici toate neamurile, că mi-a făcut mie mărire Cel puternic și sfânt este numele Lui**. Și mila Lui în neam și în neam spre cei ce se tem de El. Arătat-a tăria brațului său, **risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor; coborât-a pe cei puternici de pe tronuri, și a înălțat pe cei smeriți**; pe cei flămânzi i-a umplut de bunătăți și pe cei bogați i-a scos afară deșerți; sprijinit-a pe Israel, sluga sa, ca să primească mila sa, precum a grăit către părinții noștri, lui Avraam și seminției lui până în veac ..." (*Luca* 1, 46-56).

VIRTUTEA SMERENIEI

Pentru a înțelege mai bine că celor smeriți Dumnezeu le dă har, deschizându-le astfel împărăția lui Dumnezeu, se cuvine să arătăm sensul virtuții smereniei în viața duhovnicească. Încă de la început trebuie să precizăm că în antichitatea precreștină ταπείνωσις sau humilitas nu era socotită o virtute, adică o vrednicie, care să-ți aducă onoarea. Aristotel spunea că „omul umil se subapreciază în raport cu sine" (EN IV, III,25). Adică, neavând conștiința valorii proprii, nici nu o caută și nici nu o poate afirma. În domeniul religiei, Nemesis reteza orice tendință de afirmare a omului, ținându-l într-o stare de umilință pasivă. Se chiar spunea că „umilitas dicitur ab humo", spre a defini umilința ca stare josnică a condiției umane, ca sărăcie, descurajare, înjosire. Cuvântul primea un caracter oarecum terestru, pământesc; fiind atributul acelora care nu se puteau ridica cu privirea în sus", ci rămâneau în desconsiderare la nivelul de jos al existenței materiale și spirituale, fără puteri creatoare de afirmare. Este o situație de rămânere pasivă sub formă statică pe care am putea-o reda prin peiorativul românesc: „una cu pământul". La fel, orice formă de jignire morală, care te face să te simți rușinat, copleșit, și să „privești în pământ" era considerată umilință. Umiliți erau conducătorii învinși în lupte, prizonierii de război, și odată cu ei cetățile și popoarele învinse, care trebuiau să suporte jugul asupriri, disprețul și supunerea față de asupritor. Corespondentul grecesc derivă de la ταπεινόω cu sensul de a coborî, a înjosi, a micșora, a diminua, a se descuraja. Adjectivul ταπείνος se referă la condițiile de viață umile, josnice, a trăi mizerabil, lipsit de putere.

În **Vechiul Testament** smerenia primește un caracter **religios** (*Sirah* 3, 18). Ea este o condiție a harului și o dispoziție bine plăcută lui Dumnezeu (*Ecleziastul* 3, 20 - 21). Ea este dată ca un principiu al înțelepciunii (*Pilde* 11, 2), un mijloc eficient de a sluji lui Dumnezeu. Ea este preludiul și sămânța slavei (*Pilde* 25, 33). Psalmistul arată că omul umil se coboară până la neființă în fața măreției divine (*Psalmul* 38, 6).

Credinciosul apare în Vechiul Testament supus **vinovăției păcatului care îl apasă**, fiindcă mai înainte l-a depărtat de Dumnezeu. Numai căința pornită din smerenie, adică dintr-o „inimă zdrobită" (*Psalmul* 50, 19), poate fi leacul vindecător al refacerii comuniunii cu Dumnezeu, și posibilitatea de a oferi eficacitatea rugăciunii ca relație a omului cu Dumnezeu. (*Iudit* 9, 16; *Psalmul* 101, 18).

Pe lângă aceasta, smerenia are și înțelesul **complexului de inferioritate**, de **înjosire**, **sărăcie**, **servitute**, **boală sau alte nenorociri** ... Toate acestea sunt socotite ca și consecințe ale păcatului, precum bogăția și bunăstarea omului era socotită în Vechiul Testament ca o binecuvântare divină. Dacă însă stările de inferioritate amintite provin din partea Providenței, ele nu creează un dezacord moral, ci se transformă într-un lucru de slavă, de înălțare (*Iudit* 8, 17). El rămâne un bun, chiar dacă este disprețuit de oameni, fiindcă Dumnezeu consolează și răsplătește pe aceia pe care El îi încearcă cu aceste înjosiri (*Iov* 5, 11). Luată în acest sens, smerenia este întâlnită nu numai la oameni, ci și la lucruri (*Psalmul* 112, 6), fiind particulară și corpului omenesc sub forma stărilor de infirmitate. Iar umilința care rezultă din această înjosire este o pedeapsă a orgoliului (*Pilde* 29, 23).[1]

Pe de altă parte, smerenia apare în Vechiul Testament și prin raportare la măreția și atotputernicia lui Dumnezeu, în fața căruia omul este „praf și cenușă" (*Facere* 18, 27), „o umbră" (*Iov* 14, 1 - 2), „iarbă de curând uscată" (*Isaia* 40, 6-8). Astfel smerenia primește un caracter religios moral, ca o normă care reglează raportul atât al credinciosului izolat, cât și al întregului popor cu Dumnezeu.[2]

Aflat însă sub osânda păcatului și a morții, ca și sub povara legii, înstrăinat de Dumnezeu și în contradicție cu el însuși, omul Vechiului Testament trăia actul religios într-o derută și crispare. Marea lui șansă

prin care putea invoca și obține mila lui Dumnezeu era rugăciunea smerită. Arătându-i lui Dumnezeu nimicnicia vieții sale și neputința de a se ridica singur din starea de păcat, regretul și căința erau singurele căi care îl conduceau spre comuniunea cu Părintele ceresc. Dar numai cei săraci cu duhul se puteau ruga cu smerenie și se puteau căi de păcatele lor, fiindcă numai aceștia aveau „inima zdrobită și înfrânată, pe care Dumnezeu nu o va urgisi." Cei mândri se considerau marii „favoriți ai cerului". Ei nu aveau nevoie de îndurarea lui Dumnezeu, deoarece în trufia lor egocentrică se considerau împlinitorii Legii, și așteptau binecuvântările cerului ca un merit care li se cuvenea sau ca o datorie pe care Dumnezeu trebuia să le-o achite.

Evlavia celor „plini de sine" era însă înșelătoare și falsă, de aceea Dumnezeu numai celor smeriți, adică „săraci cu duhul" (sau în opoziție cu ceilalți: „săraci de sine"), „le dă harul" (*Pilde* 3, 34), adică nădejdea cea adevărată și **„bucuria mântuirii"** (*Psalmul* 50, 13).

Dar această „bucurie a mântuirii" pe care o simțeau numai sufletele smerite care se căiau de păcatele lor, era totuși în Vechiul Testament **rece și neroditoare.** Era asemenea soarelui care își trimite razele sale binecuvântătoare înaintea sosirii primăverii, când pământul este neroditor, fiindcă razele însele nu au căldura și puterea făcătoare de viață.

Smerenia **primește aureola de virtute și sfințenie creștină atunci când, din prea marea Sa iubire**, Fiul lui Dumnezeu părăsește slava cerească și pentru mântuirea noastră se înveșmântează în copleșitoarea smerenie a robului: „deșertându-Se pe Sine... și aflându-Se la înfățișare ca un om, S-a smerit făcându-Se ascultător până la moarte și încă moartea pe cruce..." (*Filipeni* 2, 5 - 11).

În felul acesta, smerenia nu este o stare pasivă, ca „lâncezire" a condiției umane. Smerenia devine act liber. **Este de bună voie.** Hristos s-a deșertat chip de rob luând de bună voie, nefiind silit de nimeni. El a „renunțat" însă la slava Sa dumnezeiască, rămânând tot Dumnezeu. De aceea, nu a putut fi biruit de moarte, ci a înviat, iar prin înviere s-a înălțat și a primit un „nume mai presus de orice nume, ca în numele Lui tot genunchiul să se plece, a celor cerești, a celor pământești și a celor dedesubt" (*Filipeni* 2, 5-8). Prin adeziunea liberă la kenoza lui Hristos, smerenia devine **„arete"**, fiindcă imprimă sufletului omenesc

demnitatea de fiu al lui Dumnezeu înălțându-se prin Hristos la viața de comuniune cu Dumnezeu.

Noua dimensiune a smereniei lui Hristos se referă la natura umană, pe care îndumnezeind-o, o ridică la cotele cele mai înalte ale Sfintei Treimi, pentru ca toți cei care **vor participa la natura lui îndumnezeită să poată primi prin smerenie și dragoste harul Sfintei Treimi care să le împărtășească cea mai mare demnitate, făcându-i „părtași dumnezeieștii firi"** (*II Petru* 1, 4). „Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Omului - spune Sfântul Grigorie Palama - ca să ne arate că firea omenească, spre deosebire de toate făpturile a fost zidită după chipul lui Dumnezeu, ca să cinstească însuși trupul cel muritor".[3] Aceasta înseamnă că „ dacă pentru mântuirea omului se întrupează însuși Fiul lui Dumnezeu, persoana a doua Treimii dumnezeiești și îmbracă pământeasca noastră haină, „chipul robului luând și întru asemănarea oamenilor făcându-se" și introducând astfel pe om în sânul Treimii - ceea ce nu se petrece nici cu îngerii - înseamnă că demnitatea omului este foarte înaltă. Aceasta, iarăși, nu justifică mândria, ci **mai degrabă îndeamnă la smerită adorare"**.[4]

Dar pentru a înțelege mai bine această radicală schimbare de sens a smereniei, vom utiliza similitudinea **crucii.** La romani și la unele popoare antice, ea era locul de condamnare și tortură cel mai îngrozitor, rezervat sclavilor și celor mai răufăcători dintre oameni. Era moartea cea mai umilitoare și cea mai dureroasă. La fel și în Vechiul Testament, Legea nefericea pe cel condamnat prin crucificare, spunând: „Blestemat este tot cel spânzurat pe lemn" (*Deuteronom* 21, 23). Din momentul în care „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii făcându-se pentru noi blestem" (*Galateni* 3, 13), crucea ca identitate cu Jertfa răscumpărătoare a Domnului devine altarul Lui de jertfă, și oricine se atinge de altar se sfințește (*Ieșirea* 29, 37). Astfel, crucea din lemn de osândă devine emblema, stema, simbolul creștinismului și semnul parusiei Domnului. Dacă „pentru elini era nebunie, fiindcă ei nu puteau concepe ca Dumnezeu care este Creatorul lumii și impasibil, să sufere cea mai umilitoare moarte. Iar pentru iudei era sminteală, fiindcă ei așteptau un Mesia politic, puternic și stăpânitor, care numai pe cruce nu avea locul să sfârșească. Iar pentru noi cei ce ne mântuim prin

jertfa lui Hristos adusă pe cruce, aceasta devine „puterea lui Dumnezeu" (*I Corinteni* 1, 18). Prin urmare, noua dimensiune care face din smerenie **arete** - adică virtute a **vredniciei și demnității omenești** este determinată de comuniunea și împărtășirea cu harul Duhului Sfânt prin viața lui Hristos. Astfel, prin smerenia lui Hristos săvârșită pentru noi, ne ridicăm prin har la demnitatea de fii ai lui Dumnezeu: „Căci pe Cel ce n-a cunoscut păcat, El l-a făcut pentru noi păcat, pentru ca noi să ne facem îndreptățiți ai lui Dumnezeu întru El" (*II Corinteni* 5, 21). „...Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că a sărăcit pentru noi, bogat fiind, ca să vă îmbogățiți voi cu sărăcia Lui" (*II Corinteni* 8,9). Dar harul care ne transformă firea făcându-ne „din fii ai mâniei" (*Efeseni* 2, 3) și ai înstrăinării de Dumnezeu, „fii și moștenitori ai lui Dumnezeu prin Hristos" (*Galateni* 4, 26; 5, 7), nu rodește prin mândrie, fiindcă după cum am văzut până acum, mândria nu se deschide spre Dumnezeu, ci se îndepărtează de Dumnezeu, izolându-ne în egocentrism. Numai smerenia deschide sufletele spre dragostea lui Dumnezeu, **fiindcă prin smerenie îți vezi nimicnicia proprie, te conștientizezi de faptul că tot ceea ce ai primit nu e un merit al tău, ci un dar al lui Dumnezeu** (*I Corinteni* 4, 7), și formulezi concluzia împreună cu Apostolul că „**numai prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt**" (*I Corinteni* 15, 10). Pentru acest motiv cel smerit constată că „avem această comoară (a harului mântuitor care ne ridică la viața lui Dumnezeu) în vase de lut, ca să recunoaștem puterea covârșitoare a lui Dumnezeu, iar nu de la noi" (*II Corinteni* 4, 7), că „vrednicia noastră este de la Dumnezeu" (*II Corinteni* 3, 5). Această recunoaștere a darului lui Dumnezeu creează noi atitudini față de semeni și față de sine. Alungând mândria din suflet smerenia devine un **ferment** care îți activează energiile duhovnicești, spre a lucra mereu și a înmulți talantul pe care ți l-a dat Dumnezeu. Față de semeni va adopta, în primul rând o atitudine de respect vizând demnitatea fiecăruia, valoarea pe care Dumnezeu a înscris-o în sufletul lui ... Nu va mai zice nimănui „**raka**", sub formă de dispreț, ci „**frate**" sub formă de identificare ca fiu al aceluiași Părinte. În același timp, își va curăți sufletul de **tensiunea invidiei**, încât succesele semenului nu te vor tulbura până la insuportabil, ci vor constitui un imbold de împărtășire a bucuriei alături

de el, și un stimulent de a te desăvârși pe tine însuți.

În felul acesta, recunoașterea lucrării harului divin, prin smerenie aduce continua înălțare duhovnicească.

Printr-o imagine deosebit de sugestivă și plastică, Fericitul Augustin arată că „harul este ca o ploaie fecundă (roditoare), care se revarsă peste înălțimi, dar care se adună în vale. Vârfurile înalte nu o pot reține și de aceea se usucă; văile însă se umplu și înverzesc".[5] De aceea, spune episcopul Hiponiei, că cu cât săpăm mai adânc temelia smereniei, cu atât ridicăm mai mult edificiul sfințeniei.[6]

Vedem că smerenia nu-l înjosește pe om, nici nu-i stagnează energia de afirmare și nici nu îl ține într-o stare pasivă, cum greșit spune Nietzsche și adepții săi. Dominat de luciferica încredere în sine, fiul pastorului Karl Ludwig din Röcken, declarându-l pe Dumnezeu mort, formulează concluzii eronate, eliminând premisele și elementele problemei... De fapt, în etica lui biologizantă axată pe forță și mândrie, caracteristice supraomului, îl angajează pe acesta într-o brutalitate agresivă, lipsită de creativitatea spiritului, fiindcă mândria vine totdeauna cu conștiința suficienței proprii... Smerenia aducând conștiinței ideea nedesăvârșirii, o impulsionează și o dinamizează creator spre faptele menite să împlinească și să desăvârșească personalitatea umană. Printr-un exemplu intuitiv, un părinte filocalic arată că, dacă într-un copac cresc fructe multe, crengile se pleacă de greutatea lor; însă creanga care nu are fructe se înalță în aer și caută drept în sus..."[7] De aici și concluzia lui Augustin, urmând cuvintelor Domnului: „humilitas huminem exaltat"[8] Smerenia omului este determinată de **sfințenia lui Dumnezeu**, care fiind Persoană și care adresându-se omului, îl atrage spre măreție care îi produce o infinită smerenie. Dar aceasta e una cu adevărat **conștientă de sine**, așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog: „Când sufletul este imprimat și scufundat prin Duhul în adâncurile **smereniei lui Hristos**, uitând de toată lumea și de cele din ea și privindu-se numai pe sine și ale sale, și stăruind mult timp în această meditare și deprinzându-se cu ea, se vede **numai pe sine în nimicnicia și umilința** sa și îi convins că nimeni nu-i atât de nevrednic ca el în toată lumea". [9] După cum remarcă un psiholog de incontestabilă competență, „modestia este suprema

distincție a omului de valoare". Profesorul Robinson avea dreptate când spunea că „începutul înțelepciunii e sfârșitul Eului, adică afirmarea sa justă, obiectivă, nu subiectivă și exagerată. Omul de valoare își permite chiar luxul de a se crede mai puțin decât este".[10]

Putem formula acum concluzia că cu cât tinzi mai mult spre desăvârșirea vieții morale, cu atât mai mult îți vezi defectele, adică nedesăvârșirea proprie; și cu cât ești mai mândru, cu atât mai mult îți admiri calitățile și nu eziți să faci chiar din defecte calități. De aceea, putem spune că **desăvârșirea morală înseamnă tocmai conștiința nedesăvârșirii**. Smerenia este astfel poarta veșnic deschisă a sufletului spre ascensiuni spirituale care, mereu făcându-l nemulțumit cu sine însuși, tinde tot mai mult spre piscul desăvârșirii lui Hristos. Niciodată nu și-a împlinit datoria, ci mereu aspiră să ajungă la desăvârșirea lui Dumnezeu, ce nu poate fi ajunsă: „Când veți face toate câte vi s-au poruncit, să ziceți: slugi netrebnice suntem..." (*Luca* 17, 10). De aici vedem că dacă cel mândru este o **ființă mendacică** ce merge până acolo că își face un „titlu de glorie" chiar din propriile lui defecte, cel smerit dobândește valoarea afirmării demnității proprii prin sinceritatea față de sine. Iar smerenia ca sinceritate cu sine însuși creează acea dispoziție obiectivă de analiză autocritică de sesizare a greșelilor, de unde se naște energia „învingerii de sine", adică capacitatea morală de a stăvili orice tendință spre rău. Cei mândri, în schimb, în nestăvilita lor obsesie de suprapunere peste sine, prin „evaziunea din sine" însuși, creează **contradicția cu sine**, ca tendință nesățioasă de dominare... .

Unii ca aceștia au reușit să învingă imperii, dar nu și „fiara" din ei înșiși. Nu au reușit acest lucru datorită mândriei lor, care le-a paralizat forța morală a eului în afirmarea lui ca realitate în contradicție cu sine însuși. Datorită acestei neautenticități cu sine însuși, mândria ca dorință irezistibilă de afirmare i-a dărâmat până la urmă sub ruinele propriilor lor biruințe...

În felul acesta, prin sinceritatea față de sine, smerenia conduce la adevărata **cunoaștere de sine**, fiindcă se bazează pe **cunoașterea măsurii** care trebuie respectată. Mândria reprezintă o falsă cunoaștere despre sine prin depășirea limitelor proprii în gândire, mentalitate și comportament, pe când smerenia, după cum arată Sfântul Ioan Gură

de Aur, înseamnă recunoașterea lucidă a limitelor și a slăbiciunilor omenești,[11] ceea ce nu lezează demnitatea umană, ci o afirmă dinamic și creator prin adevărata cunoaștere de sine. De fapt, lipsa de îngâmfare redată prin ἀτυφία (**modestie** = de la „modus", care indică ideea de măsură = μέσον - μεσότης) stabilește tocmai **dreapta măsură**: μετριότης, aflată la mijlocul dintre extreme, care dezechilibrează firea și activitatea umană: καυνότης (vanitate) și μικροψυχία (lașitatea), observă Aristotel (E.N. IV, 7, 1123b). De fapt, dictonul templului din Delfi: γνῶθι σεαὐτὸν avea ca sens evitarea oricărei lipse de măsură, totdeauna pedepsită: μέγα φρόνειν. Dar limitele umane sunt destul de largi în gândirea filozofică. Cunoașterea de sine revelează o prezență divină: „De ce îți ignori originea nobilă - scrie Epictet... Nu știi că hrănești în tine un zeu? Că porți în tine pretutindeni un zeu, și nu știi nimic, nefericite?" Pentru Filon, cunoașterea de sine este meditația omului asupra lui însuși pentru a ajunge la desăvârșirea minții care guvernează lumea. Origen arată că „a te cunoaște pe tine însuți înseamnă a-ți aprecia propriile posibilități, propria putere, spre a spori astfel în bunătate și înțelepciune."[12] Sfântul Vasile cel Mare arată că o asemenea cunoaștere „te va conduce la aducerea aminte de Dumnezeu."[13] E ceea ce spune proorocul: „minunată e știința pe care am scos-o din mine" (*Psalmul* 138, 6). Cu alte cuvinte, „cunoscându-mă am învățat înțelepciunea nesfârșită care este în Tine"[14] În acest sens, Sfântul Grigorie de Nazianz îndeamnă: „cunoaște-te pe tine însuți! Cunoaște-ți obârșia și firea ta, și îți este deschisă calea spre a atinge frumusețea Prototipului."[15] Omul apare acum în adevărata sa realitate, așa cum îl vede și îl vrea Dumnezeu. De aici și concluzia: „mizeria și măreția omului, slăbiciunea și forța sa de sine și **cunoașterea de sine în Dumnezeu** au un singur nume: **Smerenia.**"[16] Iar acesta este după celebra expresie a Sfântului Grigorie de Nyssa: **„o pogorâre spre înălțimi"**.[17]

Dascălii Bisericii insistă asupra faptului că adevărata cunoaștere de sine este în Dumnezeu și se întemeiază pe smerenie, care ca virtute îl înalță spre comuniunea cu Dumnezeu, din care izvorăsc toate darurile care să-i împlinească menirea: „Dacă omul ar fi rămas în slava ce i-a fost rânduită de Dumnezeu - spune Sfântul Vasile cel Mare - n-ar fi avut o falsă măreție, ci una adevărată. Ar fi fost înălțat de puterea lui

Dumnezeu, ar fi fost luminat de înțelepciunea dumnezeiască și s-ar fi bucurat de viața veșnică și de veșnicele bunătăți. Dar pentru că s-a mutat în altă parte dorința... a pierdut și ceea ce avea. În acest sens, cel mai bun mijloc... pentru întoarcerea la starea de la început este **smerenia**, adică **a nu-și închipui prin propriile puteri cu vreo slavă oarecare, ci să o ceară de la Dumnezeu.**[18] Vedem limpede că smerenia este pământul fertil (humilitas =humus) din care **odrăslesc roadele nu de la sine, ci din sământa pe care Dumnezeu a sădit-o și tot el o face să crească oferind condițiile de „lumină, căldură și umiditate" proprii și necesare de dezvoltare.** În opoziție cu smerenia, mândria - ca să păstrăm imaginea - ar fi pământul care, neavând sământa cea bună și nici condițiile proprii de dezvoltare, va odrăsli spini și pălămidă", mari și vânjoși, nefolositori și dăunători... . De aceea, smerenia ca și cunoașterea de sine în Dumnezeu se bazează pe faptul că Dumnezeu se apleacă kenotic mai întâi din iubire de om, pentru ca, ridicându-l pe om la iubirea Lui, să-i redea capacitatea iubirii răspuns, și să-l ridice la frumusețea iubirii de la început. Clement Alexandrinul arată că „Logosul - Hristos va iubi pe om, ființa cea mai frumoasă dintre toate creaturile, ființa iubitoare de Dumnezeu" (*Pedagogul* I, 8, 63). În felul acesta, prin smerenie ca și cunoaștere de sine în iubirea lui Dumnezeu, omul își găsește propria identitate, chipul lui Dumnezeu de la început care îl înalță spre asemănarea cu Dumnezeu." ...Oare, dacă judeci drept - spune Sfântul Vasile cel Mare - nu-i de ajuns aceasta, ca să te bucuri cel mai mult că ai fost făcut de Mâinile lui Dumnezeu, cel ce a creat totul? Mai mult încă: fiind făcut după chipul Creatorului tău, vei putea să te înalți spre aceeași cinste cu îngerii. Ai primit suflet rațional. Cu el cunoști pe Dumnezeu. Cu mintea contempli natura existențelor; cu ea culegi fructul cel prea plăcut al înțelepciunii...".[19] „...Iar dacă iei aminte la tine însuți nu mai ai nevoie să descoperi pe Creator în celelalte creaturi; vei contempla în tine însuți ca într-un microcosmos, marea înțelepciune a Creatorului tău ...[20]

Din cele până aici tratate vedem că smerenia nu este o stare pasivă a sufletului, nici nu reprezintă o evlavie derutantă și crispată, ci este un act liber de recunoaștere a nimicniciei proprii, a faptului că tot ceea ce suntem, și tot ceea ce avem este de la Dumnezeu, Părintele nostru

bun și iubitor, prin harul divin, ca rod al vieții lui Hristos prin Duhul Sfânt, devenim fii și moștenitori ai împărăției lui Dumnezeu, afirmându-ne demnitatea într-o formă epectatică, ce necontenit tinde spre asemănarea și desăvârșirea vieții noastre în Dumnezeu. În felul acesta ni se pare firesc ca în evlavia creștină smerenia să fie socotită „πανρέτος", adică întru totul virtuoasă, întrucât conține în sine toate celelalte virtuți,[21] sau „mama și rădăcina și hrana și temelia și legătura dintre toate celelalte lucruri (virtuți),[22] sau „învățătoarea și mama tuturor virtuților (magistra et omnium materque virtutum)", zice Sfântul Vasile cel Mare, iar Sfântul Ioan Casian arată că noi n-am putea în nici un fel să ridicăm în sufletul nostru edificiul virtuților, dacă mai înainte n-am stabilit în inima noastră o adevărată smerenie capabilă să susțină fapta desăvârșirii și a iubirii.[23]

Iar pentru a nu rămâne numai la afirmații vom arăta legătura organică și funcțională a smereniei creștine cu cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și dragostea.

Dacă prin cuvântul lui Dumnezeu ajungem la credință (*Romani* 10, 16-17), smerenia este **fermentul** care face ca harul să predispună sufletul, să-l deschidă pentru a primi credința. „Harul - subliniază moralistul Bernarhd Häring[24]- nu e fruct al smereniei, ci al dragostei lui Dumnezeu; dar smerenia este **condiție pentru primirea lui.** În acest fel, smerenia stă alături de credință ca deschidere permanentă către eliberatorul, smeritul și înălțătorul cuvânt al lui Dumnezeu. Fără smerenie, omul nu poate ajunge la credință. Cu cât smerenia este mai mare, cu atât omul pătrunde mai adânc tainele credinței. Cel smerit nu măsoară adevărul lui Dumnezeu cu eul său mic, ci vrea să se lase instruit de frumusețea adevărului divin. Smerenia deschide sufletul spre primirea și lucrarea credinței, făcând **rugăciunea smerită**, pentru ca raza harului să fie mai abundentă. „Adaugă-ne credință" este rugăciunea Apostolilor; sau: „Cred Doamne, ajută necredinței mele" (*Marcu* 9, 23) - este rugăciunea smerită a credinței ce nu rămâne neîmplinită..."

Nădejdea ca virtute creștină reprezintă puterea sufletului omenesc îndreptată spre lucrurile viitoare. Ea este o „ancoră sigură și tare înfiptă în tărâmul veșniciei" (*Evrei* 6, 19). Ea este o așteptare a împlinirii făgăduințelor lui Dumnezeu. Este o năzuință plină de încredere în mântuirea adusă de Hristos. Altfel spus, nădejdea exprimă bucuria

mântuirii. La aceasta ajunge numai sufletul smerit. „Numai cei ce se smeresc sub mâna cea tare a lui Dumnezeu vor fi ridicați, (înălțați) la timpul potrivit (*I Petru* 5, 7-8). Pot fi văzuți adesea creștini aparținând diferitelor culte neoprotestante, care simțind o rază din bucuria mântuirii, triumfaliști și plini de sine, trâmbițează asemenea fariseilor afirmând cu prozelitism agresiv sloganul **„siguranței mântuirii“** lor. Remarca cineva foarte ingenios că diavolul te ispitește cu darul pe care îl posezi. Nu cu ce nu posezi, ci cu ce Dumnezeu însuși ți-a dăruit, strecurându-ți în suflet prin luciferica lui viclenie mândria, trufia, făcându-te plin de sine. Atât de plin, încât Dumnezeu nu mai are loc în sufletul lor... Mântuirea numai teoretic e darul lui Dumnezeu în Hristos. Practic ei consideră că printr-o rază de lumină, sau cu o „floare se face primăvară“... și renunță la lupta cu ispitele și poftele înșelătoare ale vieții, iar în triumfalismul lor perfid răspândesc în jurul lor ură și răutate privind cu dispreț, asemenea fariseilor, pe toți cei ce nu împărtășesc crezul lor. Nu siguranța mântuirii, ci **nădejdea mântuirii îi caracterizează pe cei săraci cu duhul**, care - așa cum spune Apostolul - „lucrează cu frică și cu cutremur la mântuirea lor“ (*Filipeni* 2, 12). Nu fiindcă nu ar avea încredere în iubirea și bunătatea lui Dumnezeu, ci pentru că au în față permanent atenționarea Apostolului : „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă!“(*I Corinteni* 10, 12). Și acesta este un îndemn la smerenie, fiindcă“ ce ai pe care să nu-l fi primit?“ Iar dacă l-ai primit, de ce te lauzi ca și cum nu l-ai primit? (*I Corinteni* 4, 7). Din pilda vameșului și fariseului vedem că s-a întors îndreptat la casa sa păcătosul smerit, și nu cel ce se considera pe sine drept, făcându-și din aceasta o falsă și derutantă iluzie. Pe bună dreptate spune Sfântul Ioan Gură de Aur că „mândria este mai de temut pentru cel drept, decât pentru cel păcătos“, fiindcă cel păcătos are conștiința necesității de a se smeri, pe când cel drept este înălțat prin (sentimentul) faptelor sale măritorii[25]. Smerenia conduce totdeauna la mântuire, rodind în suflet pocăința ca recunoaștere a stării de păcătoșenie și ca regret pentru păcatul săvârșit. În același timp, cel sărac cu duhul este permanent pocăit, fiindcă „păcatul meu înaintea mea este pururea“ (*Psalmul* 50, 3). De aceea și îndemnul: „pune-ți nădejdea în Domnul din toată inima ta și nu te bizui pe priceperea ta“ (*Pilde* 3, 5).

Pe de altă parte, nădejdea ca virtute reprezintă mijlocul, echilibrul dintre deznădejde și cutezanța oarbă, care „își atribuie deja împlinită starea nădejdii.“[26] Această îndrăzneală reprezintă un păcat împotriva dreptății divine, întrucât contravine recunoștinței față de Dumnezeu, considerând că acest har ori l-a meritat deja, ori că îl va merita în viitor.[27] Smerenia, alungând din suflet această nechibzuită îndrăzneală ca rezultat al mândriei, menține virtutea nădejdii în autenticul năzuinței care dinamizează sufletul spre bucuria mântuirii făgăduită de Dumnezeu“ celor ce-L iubesc pe El.“ (*Romani* 8, 29).

Smerenia este legată organic și funcțional de **iubire** prin aceea că „dragostea nu se îngâmfă, nu se semețește“ (*I Corinteni* 13, 4). Aceasta înseamnă că după modelul Mântuitorului, dragostea trebuie să fie smerită. Smerenia, spune B. Häring[28] există și la celelalte religii, ca virtute a dependenței față de Dumnezeu. Ceea ce este specific creștin rezidă în faptul că **smerenia celui mai înalt se îndreaptă spre cel slab**. Acest exemplu ni l-a dat Dumnezeu prin har, iar smerenia lui Iisus este răspunsul dragostei lui Dumnezeu. „Qui de caele descendit, pondere caritatis“, spune Fericitul Augustin. Smerenia ca adresare către Dumnezeu este o rugătoare și mulțumitoare dragoste, o confruntare vie cu Dumnezeu, fiindcă omul se găsește pentru a primi pe Dumnezeu care coboară. Liniștea sufletului omenesc în măreția divină prin ridicare la Dumnezeu, face ca smerenia noastră să fie un reflux (smerenie - răspuns) al smereniei lui Dumnezeu. Omul recunoaște în smerenie poziția sa și în același timp măreția lui Dumnezeu. Smerenia este desăvârșită atunci când omul se bucură în dependență față de Dumnezeu, sărbătorind (celebrând) măreția lui Dumnezeu și astfel smerenia transformă cunoașterea în iubire... Smerenia ca izvor și exteriorizare a iubirii, acționează cu o putere asemănătoare soarelui ce topește gheața împietrită, care gheață este plină de mândrie. Dragostea oferă smereniei ochiul senin pentru a privi spre binele semenului. Dragostea este în slujba smereniei, care la rândul ei este slujire a dragostei. Dragostea față de Dumnezeu permite să dobândim întreg adâncul bunăvoinței Sale, prin coborârea Sa spre noi și înălțarea noastră senină spre El. Dragostea dă smereniei forța de dăruire, fiindcă fără dragoste, smerenia ar fi cel mult lepădare de sine. În dragoste, smerenia

e gata să primească chemarea lui Dumnezeu spre împliniri mărețe, deoarece, dacă te-ai apleca cu de la tine putere asupra celor mai mici (inferiori ție), aceasta ar fi o formă ascunsă de mândrie. Smerenia așteaptă totdeauna oferta lui Dumnezeu, și dacă Dumnezeu adresează chemarea Sa spre realizări mărețe ale dragostei Sale, invitând la sfințenie, cel smerit nu refuză, ci cu bucurie se predă lui Dumnezeu. „Fie mie după cuvântul tău" (*Luca* 1 49) va fi răspunsul lui. Astfel smerenia devine rodul marii iubiri a lui Dumnezeu, încât cu cât cineva este mai plin de dragoste, cu atât este și mai smerit.

În același timp, prin iubirea lui Dumnezeu, smerenia se îndreaptă spre orice creatură aflată în suferință. Numai dacă **inima omului se micșorează și devine plină de suferință pentru cel ce suferă**; iar pe de altă parte simte că nu poate suferi cât ar trebui să sufere. Sfântul Isaac Sirul întrebat: ce este inima plină de milă? Răspunde: „Arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace, pentru diavoli și pentru toată făptura. În acest caz, gândul la vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din milă multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, **inima se micșorează** și nu mai poate răbda și auzi sau vedea vreo vătămare, sau vrea întristare cât de mică, ivită în vreo zidire. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei ce-l vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați... O face aceasta din multă milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea cu Dumnezeu."[29]

Dar așa cum există o smerenie adevărată, ca virtute realizată prin harul Duhului Sfânt ca rod al vieții în Hristos, din nefericire se poate vorbi și de o falsă smerenie, foarte periculoasă pentru viața creștină, fiindcă aceasta înseamnă o falsificare a adevăratei pietăți. Ea face din smerenie o mască sub care se ascunde mândria și orgoliul provenite din **nesinceritate** și **viclenie**. Pe cât de frumoasă este smerenia ca virtute a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, pe atât de periculoasă este falsa smerenie, care înșeală relațiile dintre oameni aducând neîncrederea între ei...

După acest periplu în care am stabilit sensul virtuții smereniei, caracteristică celor săraci cu duhul, se cuvine să vedem cum trebuie să cultivăm această virtute ca fii ai împărăției cerurilor.

Răspunsul este simplu dacă ne gândim la răspunsul Mântuitorului: „Învățați de la mine că sunt blând și smerit cu inima" (*Matei* 11, 29). Un comentator arată că „învățați" (μάϑετε) este determinat de conjuncția „οτι" (fiindcă, deoarece, pentru că) ar avea sensul: învățați de la mine nu pentru că am făcut cerul și pământul, ci pentru că sunt smerit. Adică, nu în sensul că s-ar oferi ca pildă sau ca model de smerenie, ci pentru simplul motiv că este smerit, nu face nici un rău celui ce se apropie de El. Este adevărat că atât în formă directă, cât și indirectă, Iisus descoperă că taina inimii Sale de a fi smerit „ταπεινός" înseamnă omul cu o condiție modestă. Dar în cazul de față smerenia este și o caracteristică sufletească. Aceasta înseamnă că Iisus aderă la smerenie, în opoziție cu mândria (*Proverbe* 3, 34; *Isaia* 66, 2), iar învățătura Lui va fi caracterizată prin blândețe și smerenie, iar rezultatul ei este pacea cu Dumnezeu, cu semenul și cu sine însuși[30]. Alți comentatori socotesc că expresia „învățați de la mine" are un caracter mai larg, în sensul de a învăța de la El nu numai învățătura Sa, ci și tot ceea ce va arăta El Apostolilor Săi că este necesar a face pentru a intra în împărăția cerurilor[31] Dincolo de oricare alte interpretări, simplificând sensul expresiei, se apreciază că ea constituie un îndemn de a-L lua pe Mântuitorul ca pildă în blândețe și smerenie.[32] Iar virtutea smereniei după modelul Mântuitorului pornește de la strădania neîntreruptă de a dobândi gândul Lui smerit (*Filipeni* 2, 5). Sfântul Apostol Pavel pune în circulație pe ταπεινοφροσύνη (vezi *Coloseni* 2, 18; 3, 12; *Efeseni* 4, 2) în opoziție cu hyperfosyne: gândul trufaș, mândru, sfidător al celor ce se socotesc superiori altora. Apostolul indică însă o nouă cale, o nouă înțelepciune de a-și arăta cineva superioritatea, anume prin asocierea smereniei cu iubirea: „nimic făcând cu ceartă sau cu mărire deșartă, ci cu smerenie socotind unul pe altul mai de cinste decât el însuși" (*Filipeni* 2, 3). Iubirea și smerenia duc la situația ca și cei supuși prin poziția lor să fie întâmpinați și tratați cu considerația și respectul cuvenit fiecărui om ca fiu al lui Dumnezeu și ca frați întreolaltă. Ceea ce evidențiază aspectul comunitar al smereniei rezidă în faptul că „ea face bucuros și servicii neînsemnate, lăsând bucuros ceea ce se pare a fi mai însemnat pentru ceilalți și, în același timp, bucurându-se de mai marea apreciere ce li se aduce. Desigur, Sfântul Pavel nu

consideră smerenia ca pe o sustragere sau teamă de răspundere, sau ca pe o comoditate care ocolește marile probleme ce ar solicita participarea activă și deplină cu stăruință și jertfelnicie... . Cel ce este ultimul în comunitate, va acționa cu toată dăruirea întregii sale puteri ca și cel din urmă, chiar și atunci când este pus în situația să activeze ca cel dintâi. El va face acest lucru cu aceeași credință și dăruire."[33]

Pe lângă aceasta trebuie să arătăm că smerenia se cultivă de cei săraci cu duhul, ca fii ai împărăției, cu mult discernământ și cu sinceritate în fața lui Dumnezeu și a oamenilor, și aceasta pentru că în practicarea smereniei se vorbește de adevărate **„capcane ale smereniei“**, și se arată că atunci „când dorim să fim socotiți mai smeriți e cu atât mai rău, căci în smerenie trebuie să cazi, nu să urci, trebuie să te faci neobservat, nu remarcat."[34]

S-a evidențiat apoi foarte ingenios faptul că „mândria vine, în primul rând și în ultimul rând, din comparație cu altul, din dorința de înălțare mai presus decât celălalt. Păcatul smeritului poate fi și acela de a zice, sau a se crede, sau a se simți mai smerit decât alți smeriți. Întrecerea în smerenie e o întrecere între orgolii. Smeritul adevărat este cel care nici nu știe că este smerit și care nu știe că alții știu că e smerit. **Smeritul adevărat este anonim**, e trecut cu vederea și **nici măcar nu știe că e trecut cu vederea, și nu-l preocupă vederea de către alții**. Au fost și dintre aceia care au înfruntat lupta cu mândria. Dar calea cea mai sigură a fost aceea a ocolirii luptei. Smerenia nu trebuie pusă la încercare. Uneori, paradoxal, tocmai când ar părea că a biruit, biruința se preface în cădere din smerenie. Smerenia, ca să nu cadă, nu trebuie să urce. Altfel, lupta ei de supraviețuire e în permanent pericol. Smeriții stau în umbră. Cei mai smeriți sunt cei care stau în plin soare, ca în umbră. Căci lumina lor e atribuită soarelui. Căci smerenia care pur și simplu nu face nimic, e nimic. Cel care e smerit pentru că e prost, e mai degrabă prost, decât smerit. Cel care e mândru pentru că e deștept, e că cel dintâi nu vede nici o diferență. Pentru aceasta nu este smerit.“

De aici vedem că celor smeriți li se cere mult discernământ, multă chibzuință și înțelepciune pentru a interpreta și trăi corect virtutea smereniei, ca temelie a vieții duhovnicești, încât a fi sărac cu duhul nu

poate avea la nici un caz un înțeles peiorativ...

În acest context putem spune că smerenia se manifestă și ca antidot al invidiei, care nu este altceva decât otrava tensiunii mândriei egocentrice. Tapeinophrosyne aduce luciditatea minții de a vedea la sine nu numai calități, ci și defecte; iar la semeni nu numai defecte, ci și calități. În felul acesta se lărgește mereu sfera iubirii și a solidarității umane.

Așadar, cei săraci cu duhul ca fii ai împărăției cerurilor prin împărtășirea de duhul iubirii lui Hristos, care îi unește în aceleași simțăminte, precum „vița de mlădiță“ (*Ioan* 15, 1 - 9), face ca harul Sfântului Duh să rodească gândul cel smerit al lui Hristos în viața lor spirituală, și astfel smerenia lor să devină o virtute care să imite smerenia lui Hristos, constituind pământul de rodire a celorlalte virtuți, care dând demnitatea supremă a vieții omenești, ne conduce spre împărăția cerurilor, în comuniunea desăvârșitei iubiri a Sfintei Treimi.

Note bibliografice

[1] R. Renard, *L'humilité*, în **Dictionnaire de la Bible**, publié par Vigourou, Paris, 1926, p. 777 - 778
[2] Iosef Weismayer, Demuth, în *Lexicon der Christhichen Moral*, Innsbruck - Wien - München, 1976, p. 528
[3] *Omilia 41 la Întruparea Domnului*, Migne, P.G. 151, 204
[4] Isidor Todoran, *Bazele axiologice ale binelui*, Cluj - Sibiu, 1942, p. 115
[5] Migne P.L. 38, 730 C
[6] Migne P.L. 37, 141 C
[7] **Filocalia**, vol. IV, p. 284
[8] Migne P.L. 61, 638
[9] *Traité théologique et éthique*, tom II, Cours I, p. 254, Sources Chrétienne, la Pr. Prof. Dr. D Stăniloaie, *Dogmatica*, vol.I, București, 1978, p. 257.
[10] Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, București, 1973, p. 108
[11] Migne P.G. 63, 618 a
[12] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, Manual sistematic, trad. Ioan I. Ică jr., Sibiu, 1997, p. 117.
[13] Migne P.G. 31, 213 d
[14] Migne P.G. 29, 204 b.c
[15] Migne P.G. 27, 911
[16] Tomas Spidlik, o.c.p. 118
[17] *De vita Moisis*, Migne P.G. 44, 416 d
[18] P. S. B., 17, 543
[19] P. S. B., 17, 372
[20] P. S. B., 17, 373

[21] Sfântul Vasile cel Mare, *Askhtika*, 1, 22, Migne P.G. 31, 645 B
[22] Migne P.G. 60, 225 b
[23] Pierre Adnés, în *Dictionnaire de Spiritualité escetique et mistique*, Paris, 1968, vol. III, p.1147
[24] *Das Gesetz Christi*, vol. III, Freiburg im Braisgau, 1963, p. 89
[25] Migne P.G. 56, 125b
[26] J. Piepper, *Über die Hoffnung*, München, 1949, p. 49 și 67
[27] B. Häring, o.c.p.100
[28] *Idem*, p. 84 - 88
[29] Cuvântul 81 - Despre deosebirea duhurilor, *Filocalia*, vol. X, București, 1981, p. 229 - 230
[30] J. M. Lagrange, *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 229 - 230.
[31] Dr. Karl Friedrich Keil, *Commentar über das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1877, p. 283
[32] Dr. Iuliu Olariu, *Manual exegetic la Sf. Scriptură a Testamentului Nou*, Sinopticii, Caransebeș, 1894, p. 135.
[33] Dr. Werner de Boor, *Die Briefe an die Philipper und Colosser*, Verlag Brockhaus Wupertal, 1969, p.73
[34] Dr. Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, *Capcanele smereniei*, în T. R. 41 - 42/1988, p. 1

2. Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia

Când spunem „plâns" ne gândim la un simțământ adânc și propriu uman. Animalele nu îl au, deși Grigorie Alexandrescu în poezia: „Câinele soldatului", îl face pe câinele Azor să lăcrimeze de durere că și-a pierdut stăpânul. Plânsul este expresia fidelității, a compasiunii, a despărțirii. Este un regret puternic, o nostalgie apăsătoare și dureroasă... În general, el exprimă o emoție puternică ca expresie a întristării sau a compasiunii. De două ori ne spun Sfintele Evanghelii că a plâns Mântuitorul: „a plâns pentru patria sa", văzându-i profetic tragedia ce o așteptă. A plâns apoi la mormântul lui Lazăr. Regretul plin de întristare poate avea și un caracter penitențial, de regret adânc față de păcatele săvârșite, precum Sfântul Apostol Petru, care se lepădase de Mântuitorul, sau cel al femeii păcătoase din casa lui Simon leprosul, care simțind până în străfundurile inimii mare iertare a păcatelor pe care Dumnezeu i-a acordat-o prin Iisus în duhul Sfânt. Trăind marea eliberare din păcat, care udase picioarele Domnului cu lacrimi și le ștergea cu părul capului a simțit mângâierea cea mare pe care i-a dat-o harul iertării lui Dumnezeu în urma lăcomiilor sale. Lui Iuda i-au lipsit aceste lacrimi eliberatoare de tensiunea sufletească aflată sub presiunea vinovăției și a eșecului... Sfântul Apostol Pavel se referă la două feluri de întristări, una spre viață, alta spre moarte. „Întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte" (*II Corinteni* 7, 10). Întristarea lumii este provenită din păcat, iar păcatul înseamnă un eșec esențial. El aduce în suflet întristare și deznădejde, sufocându-i dinamismul orientat spre împlinire. Există și lacrimi de

pocăință venite din partea lui Dumnezeu. Acestea sunt spre mântuire. Și acestea reprezintă un regret, o întristare dureroasă în urma păcatului ca eșec moral. Numai că acestea aduc sufletului mângâierea și liniștea, fiindcă vin din partea lui Dumnezeu, aducând cu ele iertarea Lui plină de iubire. Ele sunt leacul tămăduitor; sunt bisturiul care doare, dar care aduce mângâiere, ca bucurie a harului. Ele sunt asemenea supapei de siguranță, care eliberează sufletul de sub presiunea clocotitoare, apăsătoare a păcatului ca regret, ca mustrare. Iar această mustrare sau părere de rău este leacul salvator fiindcă ea reprezintă starea de smerenie ce aduce conștiința vinovăției. Dacă nu ar fi mai întâi gândul mustrării, nu ar exista nici dorința eliberatoare a harului. În acest sens, Părinții socotesc lacrimile pocăinței un al doilea Botez. Asemenea primului Botez, lacrimile pocăinței șterg întinăciunea păcatului sub două aspecte: ca regret pentru săvârșirea lor și ca hotărâre de a nu le mai săvârși. Acest al doilea aspect aduce sufletului dinamism creator, plin de încredere în bunătatea iertătoare venită din partea lui Dumnezeu. Astfel plânsul pocăinței nu duce la deznădejde, ci la bucuria împărăției lui Dumnezeu, care se va împlini întru nădejdea făgăduinței lui Dumnezeu, când El „va șterge orice lacrimă din ochii" celor care și-au plâns păcatul, curățindu-și prin ele haina sufletului în sângele Mielului (*Apocalipsa* 7, 12-17).

În al doilea rând, plânsul se referă și la păcatele altora. Mântuitorul însuși a plâns pe păcătoșii din Ierusalim, Betsaida și Capernaum care nu vroiau să se pocăiască (*Matei* 20, 20-24; 28, 37-38), rugându-se ca Părintele ceresc să le inspire căință pentru a primi iertare.

Sunt și lacrimile de bucurie, pline de taină și elevație, pe care cuvântul nu-l poate cuprinde și nici exprima. Doar sufletul în adâncul lui simte strălucirea plină de lumină, ca a Apostolilor de pe Tabor, a harului ce produce lacrimi de negrăită bucurie...

Părinții Bisericii au experimentat acest dar al lacrimilor și ne-au lăsat pagini nemuritoare. Într-un studiu de înaltă erudiție, Mitropolitul Nicolae Corneanu dedică mai multe pagini referitoare la „Darul lacrimilor" [1], în gândirea și viața Sfinților Părinți.

În primul rând vom vedea darul lacrimilor ca și **căință, care umilește sufletul** în fața lui Dumnezeu, și devine virtute, care purifică inima de păcate, aducându-i bucuria eliberatoare, devenind una din cele mai

însemnate **virtuți creștine**. „Dacă toți suntem păcătoși și nimenea nu e deasupra ispitelor, nici una din virtuți nu e mai înaltă ca pocăința. Lucrul ei nu se poate săvârși niciodată. Căci ea îi se potrivește tuturor păcătoșilor și drepților totdeauna dacă vrem să dobândim mântuirea. Nu este nici un termen al desăvârșirii ei, pentru că desăvârșirea chiar a celor desăvârșiți este nedesăvârșirea"[2]

Căința este asemenea corabiei care trece sufletul peste marea furtunoasă a patimilor, conducându-l spre limanul dumnezeiesc.[3] Sfântul Simeon Noul Teolog arată că în momentul în care sufletul se privește ca într-o oglindă și se umilește în urma conștientizării faptelor sale rele, întreaga sa ființă simte o profundă zguduire, iar când „zdrobirea inimii" atinge punctul maxim, din ochi vor curge **lacrimile pocăinței.**[4] Lacrimile acestea spune Sfântul Ioan Scărarul, „sunt dovada că pocăința a biruit învârtoșarea sufletului, provocată de păcătuirea îndelungată. Ele duc cu ea tina muiată, după ce a curățit-o de pe geamul sufletului, deschizându-i iar perspectiva spre Dumnezeu și spre semeni și scoțându-l dintre zidurile de păcat și pământ ale egoismului. Ele se ivesc după ce pocăința a reușit să străpungă inima - plânsul (penthosul) fiind **acul de aur** care desface sufletul de toată alipirea și înlănțuirea - făcând-o (inima) simțitoare și din nou moale, după ce patimile, asemenea îmbinării cimentului, o învârtoșaseră.:. Lacrimile spală ochii și îi fac frumoși, pentru că spală inima și o fac frumoasă".[5] S-a mai spus apoi că „precum focul mistuie paiele, tot astfel și lacrimile curate consumă toată întinăciunea văzută și nevăzută".[6] Aprofundând rolul purificator și de viață spirituală înnoitor al lacrimilor, Sfinții Părinți îi atribuie efectul Botezului, numindu-l nu al doilea Botez. „Dându-și seama de păcatul săvârșit prin lepădarea de Învățătorul său, Petru s-a căit și a început să plângă și nu numai că a plâns, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, dar a plâns amar, făcând un al doilea botez cu lacrimile din ochi și fiindcă a plâns amar, și-a șters păcatul.[7] De aici și îndemnul lui Evagrie din Pont: „Mai întâi roagă-te pentru dobândirea lacrimilor, ca prin plâns să **înmoi sălbăticia ce se află în sufletul tău**; și după ce vei fi mărturisit astfel împotriva ta fărădelegile tale înaintea Domnului, să primești iertarea de la el".[8]

Lacrimile aparținând sufletului omenesc sunt în funcție de sensibili-

tatea și individualitatea fiecăruia, adică de starea de emotivitate și temperament; de aceea penthosul trebuie socotit totdeauna un dar de la Dumnezeu, și nu un mijloc de înălțare proprie, adică de mândrie. „Dacă verși izvoare de lacrimi în rugăciunea ta spune același Evagrie să nu te înalți pe tine ca și cum ai fi mai presus de alții. Căci rugăciunea ta a primit ajutor ca să poți răscumpăra cu dragă inimă păcatele tale..."[9] De aceea, Sfântul Ioan Scărarul recomandă: „Nu te încrede în bogăția lacrimilor tale, până ce nu ai fost **cu desăvârșire purificat**, după cum să nu te pronunți asupra calității unui vin pe când este încă închis în teasc".[10]

Rugăciunea vameșului: „Doamne miluiește-mă pe mine păcătosul", va însoți totdeauna pe cei drepți până la poarta împărăției veșnice a lui Dumnezeu, fiind pe drumul mântuirii omul trebuie să fie mereu „**între teamă și speranță**", cum spunea părintele Ambrozie din mănăstirea Optima, unul din marii îndrumători duhovnicești din ultimul secol. Sfântul Isaac Sirul a redat aceeași idee într-un mod foarte pătrunzător: „**Căința** - spune el - **este cutremurul sufletului porților paradisului**".[11]

Penthosul nu rămâne însă nerăsplătit din partea lui Dumnezeu. Harul ca răsplată aduce totdeauna **mângâierea,** ca o înălțare a sufletului spre lumina plină de bucuria cea tainică a cerului: „Durerea profundă pentru păcatele săvârșite a fost răsplătită cu **mângâierea**; puritatea inimii a primit iluminarea cerului. Această iluminare este o lucrare negrăită (adică o energie inefabilă), ceva ce rațiunea percepe, dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului lui, nu însă de către cel al trupului".[12]

În al doilea rând, darul lacrimilor care vor defini virtutea pocăinței, vor trece într-o nouă fază, cea a **harismei bucuriei de negrăit**. Aceasta se realizează printr-o firească trecere de la **apathia** la **contemplare**, adică de la purificare, ca lipsă a patimilor, la „vederea sufletului", ce duce la curgerea lacrimilor de bucurie divină: „La început omul nu ajunge în întregime la acest dar al lacrimilor, fiindcă se întâmplă ca odată să-i vină, pe când alteori să-i lipsească; dar pe urmă i se dă plânsul necontenit, iar din plânsul necontenit sufletul primește **pacea gândurilor**. Din pacea gândurilor se înalță spre **puritatea minții**. Prin puritatea minții se ajunge la vederea tainelor lui Dumnezeu..."[13]

Părinții arată că aceste daruri ale bucuriei lacrimilor reprezintă o **harismă** a Duhului Sfânt, și sunt ca **roua cerului**, care caută terenul potrivit peste care să se reverse. Iar acest teren este inima curată, sufletul purificat de patimi, pregătit anume pentru aceasta prin viața în Hristos. „Nu mulți sunt cei care au harisma lacrimilor - spune Sfântul Atanasie cel Mare - ci numai cei ce nu se îngrijesc de trup, cei care au refuzat să știe că ar mai exista lumea, cei care și-au mortificat mădularele; unora ca acestora, care sunt deasupra pământului li s-a dat darul lacrimilor.[14]

Harisma lacrimilor este îmbinată cu rugăciunea, după cum se spune despre Sfântul Simeon Noul Teolog; că „imediat după răsăritul soarelui începea să se roage scăldat în lacrimi fierbinți.[15] Despre modul cum se realizează această tainică harismă a lacrimilor, ne explică Diodoh al Foticeei: „Când sufletul e plin de belșugul rodurilor sale firești, își face cu glas mai mare și cântarea de psalmi și vrea să se roage mai mult cu vocea. Dar când se află sub lucrarea Duhului Sfânt, cântă și se roagă întru toată destinderea și dulceața, numai cu inima. Stării de suflet celei dintâi îi urmează o bucurie amestecată cu închipuiri, iar celei din urmă, lacrimi duhovnicești și după aceea o mulțumire iubitoare de liniște. Căci pomenirea rămânând fierbinte din pricina glasului domol, face inima să izvorască anumite cugetări înlăcrimate și blânde. Atunci se pot vedea cum se seamănă semințele rugăciunii, cu lacrimi în pământul inimii, în nădejdea secerișului ce va urma..."[16]

Mobilul prin care se dobândește darul lacrimilor nu mai este **umilința** ca în cazul „zdrobirii de inimă" ci **dragostea față de Dumnezeu**: „...la amintirea dragostei de Dumnezeu, inima se aprinde cu repeziciune de dragostea Sa și ochii varsă lacrimi din belșug... Cel ce trăiește în adâncul dragostei de Dumnezeu, lacrimile nu-i seacă niciodată..." Nici nu ar fi putut fi altcum, pentru că „dragostea de Dumnezeu prin firea ei e un **foc nestins,** și cine e plin de ea, are sufletul lui întreg cuprins de acest foc. Atunci, inima în care s-a sălășluit această dragoste nici nu poate să o cuprindă și nici să o poarte, ci o schimbare extraordinară se petrece în ea. Dar iată semnele văzute ale acestei dragoste: „...frica și rușinea îl părăsesc, iar credinciosul până a ieși din sine moartea cea mai cruntă îl bucură; și duhul lui caută neîncetat spre cer. De o astfel de „**beție**

duhovnicească" erau cuprinși apostolii și ucenicii".[17] „Cel ce s-a îmbrăcat pe sine cu fericitul și de bucurie dătătorul plâns ca și cu admirabilă manta de nuntă, acesta a cunoscut care este **„râsul duhovnicesc al sufletului"**, spune Ioan Scărarul.[18] La aceste lacrimi de iubire și de bucurie vor ajunge, după Ioan Scărarul numai după ce a pus piciorul pe ultima treaptă a Scării sale...

În spiritualitatea creștină „zdrobirea inimii" este cunoscută sub numele de πένθος: la creștinii de limbă siriană πενθοῦντες (cei ce plâng) devine numele monahilor. Haina monahului era haina pocăinței, a doliului. **Sfântul Grigorie de Nyssa** scrie că „penthos în general e o dispoziție tristă a sufletului pricinuită de lipsa unui lucru dorit".[19] Ori, pentru un creștin, lucrul dorit se cuprinde într-un singur cuvânt: **mântuirea**. Penthosul indică „zdrobirea inimii" pentru păcatul săvârșit. Penthosul creștin este deci întristarea după mântuirea pierdută, de către sine sau de către alții. De aceea, asceții vor privi ca lipsit de rațiune doliul (plânsul) după părinți, sau prieteni, ori după un accident oarecare. Un părinte filocalic spune: **„Nu trebuie nicidecum să ne întristăm pentru vreun lucru al acestei lumi, ci numai și numai pentru păcat"**.[20] Există însă și o altă formă de manifestare a penthosului. „În ce privește lacrimile omului duhovnicesc - spune un trăitor filocalic - iată gândurile care îl pricinuiesc: uimirea în fața măreției lui Dumnezeu, mirarea înaintea adâncimii înțelepciunii Sale și altele asemănătoare... De altfel, acest plâns nu vine din **mișcarea unei întristări, ci dintr-o bucurie intensă"**.[21]

Penthosul se referă apoi și la soarta celorlalți, atunci când aceștia merg spre pierzanie: „Trebuie să plângem cu cei ce plâng..." De la iubirea față de aproapele se trece fără îndoială la iubirea de Dumnezeu... Iar misticii, precum Sfântul Simeon Noul Teolog, vor arăta că tocmai iubirea de Dumnezeu îl face să verse nenumărate lacrimi... Privind efectele penthosului, după cum arată și conținutul Fericirii, el va aduce mângâierea (ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται). Sfântul Ioan Hrisostom arată că o singură lacrimă stinge mulțimea greșelilor și spală întinăciunea păcatului.[22] Curățiți de patimile lor, cei ce plâng se bucură de o pace adevărată. Doliul lor va echivala cu mângâierea, devenind Χαροποιὸν πένθος = **plâns făcător de bucurie.**[23] Astfel Sfântul Atanasie ne arată

că „fața Sfântului Antonie cel Mare avea un har uimitor... niciodată nu se tulbura, atât de pașnic era sufletul său".[24] „O față spălată de lacrimi - zice Sfântul Efrem Sirul - are o frumusețe nepieritoare".[25]

Acum urmează să stabilim etapele și formele de manifestare privitoare la :

VIRTUTEA POCĂINȚEI

Omul este singura ființă care se raportează la propria-i viață nu numai în prezent, ci și în trecut și viitor. Când conștiința omului își analizează faptele trecute, apare în suflet ideea de **vină**, sau **vinovăție.** Raportată la ea, apare satisfacția sau mustrarea. **Satisfacția** este bucuria eliberatoare a unei împliniri axiologice, pe când **mustrarea** este judecata care creează criza morală, sub forma unei tulburătoare neliniști, determinată de **sentimentul vinovăției**.

Sentimentul vinovăției, deși uneori „deranjează" foarte mult, nu e rău în sine. E chiar necesar, fiind asemenea bisturiului menit să curețe rana, chiar dacă creează durere... Finalitatea este bună, și aceasta contează!... Acest simțământ este specific ființei umane, fiind determinat de starea de păcătoșenie. Îngerului de lumină prefăcut în diavol, îi lipsește aceasta. De aceea, el nu se poate îndrepta... El s-a pietrificat în rău prin detașarea de Izvorul Binelui, și prin „învârtoșarea inimii sale". În acest caz simțământul vinovăției nici nu-i mai folosește, precum nici bisturiul nu poate salva rana transformată în metastază...

Dar reacțiile sufletului omenesc față de sentimentul de vină sunt foarte diferite. Conștiințele adormite și laxe trec pe lângă vină cu indiferență. Cele scrupuloase și îndoielnice își asumă în mod exagerat starea de culpabilitate, mergând până la autoinsinuări imaginare. Există și cazuri patologice, de extremă, care se manifestă sub forma pasivității morale, a imbecilității reflexului moral. La majoritatea oamenilor instanța conștiinței funcționează obiectiv. Ei dețin spiritul critic de analiză asupra faptelor săvârșite.

Pocăința ca stare de conștiință raportată la vinovăția apăsătoare a greșelii, a fost prezentă totdeauna sub foarte multe forme la toate popoarele și în toate religiile. E vorba de interesul sufletului omenesc

pentru mântuire, decompensat de vinovăția păcatului. De aici și atât de variatele forme născocite de dorința eliberatoare a sufletului de a ieși din labirintul căutărilor zbuciumate și a redobândi liniștea de care are nevoie. Și astfel metodele de curăție sau de purificare apar într-o gamă foarte variată, uneori de-a dreptul naive, sau alteori chiar grotești.

La greci, personificarea conștiinței care sancționează vinovăția faptei era redată sub forma unor divinități numite Erinyes(sau Eriniile, sau Furiile la romani). Aveau înfățișarea unor femei înfuriate, cu ochii ieșiți din orbite, cu părul despletit și cu felinare în mână, urmărind pe criminali și producându-le insuportabile tulburări sufletești.

Avem în Sfânta Scriptură foarte multe cazuri de căință zguduitoare, ca și foarte multe moduri sau procedee de a „evada" de sub teroarea ei. Mustrarea de conștiință apare pentru prima dată în urma fratricidului săvârșit de Cain. O dramatică mustrare de conștiință o resimte și profetul-rege David, în urma faptei săvârșite și a mustrării venite din partea profetului Natan... În Vechiul Testament existau și practicile simbolice cu caracter penitențial, precum: ruperea hainelor (*Ioil* 2,13); îmbrăcarea în sac, presărarea capului cu cenușă și culcarea în cenușă (*Iov* 42, 6), baterea pieptului, smulgerea părului și a bărbii (*Ezdra* 9, 3). Era chiar și o zi a împăcării cu Dumnezeu, când arhiereul mărturisea păcatele poporului pe capul unui țap, căruia îi da apoi drumul în pustie, în loc neumblat, ca astfel să dispară și fărădelegile poporului (*Levitic* 16, 21-22).

Mai presus de aceste practici simbolice este glasul direct, sentențios al profeților. Ei aveau ca obiectiv să cheme poporul la pocăință printr-o adresare duhovnicească, asigurându-i pe toți cei ce au comis fărădelegi că Dumnezeu este bun și iubitor, iar prin pocăință, ca întoarcere de la păcat vor putea intra în comuniune cu El, obținând mult dorita izbăvire: „Întoarceți-vă (convertiți-vă) către Mine, zice Domnul, și veți fi mântuiți, voi cei ce locuiți în toate ținuturile cele mai îndepărtate ale pământului" (*Isaia* 45, 22 - vezi și 44, 22, 55, 7).

În Noul Testament ne vom referi în mod special la două cazuri de căință, remarcate la doi din Apostolii Domnului. Iuda după ce se conștientizează de fapta săvârșită, îi apare căința, părerea de rău, tulburătorul regret într-o formă atât de violentă și de tirană, încât

aducându-i dezagregarea eului, „îl aruncă" într-o deznădejde cumplită, nelăsându-i nici un argument de a trăi... Apoi, cântatul cocoșului va fi pentru Sfântul Pavel o trezire a conștiinței și un regret continuu pentru fapta săvârșită.

În timpul Mântuitorului însă unii pretinși reprezentanți ai Legii fac din actele lor formale de pocăință un motiv de mândrie și de triumfalism pentru a primi laude din partea poporului. De aceea, predica Sfântului Ioan Botezătorul foarte necruțătoare era tocmai o chemare la adevărata pocăință, adresându-se celor ce-i falsificaseră sensul: „Faceți roade vrednice de pocăință"!

La fel și Mântuitorul își începe activitatea ce va avea ca temă a învățăturii Sale împărăția lui Dumnezeu, cu cuvintele: „pocăiți-vă și credeți în Evanghelie" (*Marcu* 1,15). Spre deosebire de simpla căință ca regret în urma unei fapte sau greșeli săvârșite, **Mântuitorul face din pocăință o virtute.** Adică, pocăința nu va mai fi un simplu act expiator, menit să aducă liniște conștiinței, ci prin trezirea conștiinței de sub povara apăsătoare a păcatului, va primi o orientare pozitivă, **ca un act de virtute ce duce la sfințenia vieții.** Elementul nou pe care îl aduce Mântuitorul pentru trezirea conștiinței adormită în păcat, aste **harul divin prealabil** (care premerge harul mântuitor) și **credința lucrătoare în dragoste.** Astfel pocăința înseamnă o trezire a sufletului din păcat, armonizată de dorința și hotărârea de a se îndrepta spre viața în Dumnezeu. Iar începutul mântuirii îl face, cum ne arată Iisus Hristos, harul divin: „Nimeni nu poate să vină la mine de nu-l va trage Tatăl meu cel ce m-a trimis..." (*Ioan* 6, 44; 6, 65). Odată cu harul care începe mântuirea, pocăința devine un act moral, o virtute, care înnoind viața spirituală, o desăvârșește în mod constant spre sfințenia vieții în Hristos. După cum bine remarca un trăitor creștin, **metanoia** (schimbarea gândului și înnoirea vieții) este cea mai mare minune a Mântuitorului, care se continuă peste veacuri, vizând sufletul omului care este nemuritor: „Nu vindecările slăbănogilor, muților, surzilor, leproșilor, orbilor, muribunzilor, nu înmulțirea pâinilor, umblarea pe mare, tămăduirea demonizaților, și nici chiar învierea morților. Minunea cea mai mare și fără seamăn aceasta este: prefacerea totală a omului, săvârșită atât în vremea în care a trăit El pe pământ, cât și după

înălțarea Sa la cer de-a lungul veacurilor, prin șirul practic infinit de mucenici, sfinți, convertiți, transfigurați. Este **metanoia** pe care am numit-o **totala dezintegrare a omului păcătos și imediata lui metamorfozare în subiect de jertfă**. Iată cea mai uluitoare minune a Domnului, neîntrecută, care pe toate celelalte le lasă în urmă și le pune în umbră oricât de cutremurătoare ar fi și ele. Dar metanoia pentru cine știe ce este viața și cunoaște firea omenească, se artă cu totul mult deasupra frângerii legilor naturale de către Mântuitorul. Căci legile naturii sunt deterministe, cauzale și pasive, și se supun Făcătorului lor, pe când ființa înzestrată cu darul gândirii și conștiinței libere, pentru a-i determina schimbarea, divinitatea însăși are de înfruntat dreptul de liberă alegere dăruit omului. De data aceasta, ea nu poruncește scurt, ci numai acționează pe calea harului îndrumător".[26]

După cum vedem, metanoia reprezintă un proces duhovnicesc de înnoire sau **schimbare de mentalitate și comportament**. Vom înțelege mai bine aceasta dacă vom identifica fazele pocăinței ca virtute, urmărind pilda fiului risipitor. Astfel vom remarca faptul că metanoia cuprinde în ideea de înnoire, trei elemente: recunoașterea faptei păcătoase, a păcatului înaintea lui Dumnezeu, regretul sau căința determinată de sentimentul vinovăției, și hotărârea de a nu mai repeta fapta care ți-a tulburat și neliniștit viața. În pilda fiului risipitor, elementul moral determinant, „punctul forte" care pune acțiunea în desfășurare este **„venirea în sine"**, adică **conștientizarea faptei**. Venirea în sine ca prim element al pocăinței trezește conștiința din amorțirea în păcat. Când și-a venit în sine, fiului risipitor i s-au deschis ochii. Până atunci a fost orb sufletește. S-a complăcut într-o situație insuportabilă. Această venire în sine a determinat **mustrarea,** adică părerea de rău, regretul că a ajuns în această situație deplorabilă. Această μεταμέλεια conștientizează criza și determină reflecția sau discernământul, punerea în cumpănă, analiza obiectivă a situației, ca și studiul posibilităților de a o depăși. Caută luminosul drum într-o pădure în care s-a rătăcit și în care nu mai poate rămâne, fiindcă îl urmărește pericolul fatal. De aici se naște marea părăsire și marea întoarcere, deliberarea asupra schimbării drumului vieții, căutând șansa salvatoare. Această întoarcere sau schimbare de drum și de orientare în urma unei deliberări este

ἐπιστροφὴ, adică **convertirea:** „Scula-mă-voi și mă voi duce la tatăl meu!" Aceasta este marea înviere la viața cea nouă, prin ridicarea din mormântul tenebros al păcatului. Dacă metanoia era schimbarea interioară, adică a gândului, epistrofe este schimbarea exterioară, comportamentul, faptele devin altele decât cele dinainte, precum: Zacheu, Levi-Matei, femeia samarineancă, Saul din Tars... Iar după această „întoarcere", schimbare de poziție, sau de drum, apare **mărturisirea**: ἐξομολογήσις, ca o supapă de siguranță prin care se elimină tensiunea clocotitoare a sufletului. Mărturisirea este expresia smereniei, încrederii și iubirii..."...și îi voi spune: tată am greșit la cer și înaintea ta!". Și de aici faza finală: ἐπιτιμία, adică **mustrarea**, în urma recunoașterii vinovăției și a pedepsirii pentru restabilirea dreptății: „Nu sunt vrednic să mă numesc fiul tău, primește-mă ca pe unul dintre argații tăi". Aici nu este numai pocăința ca **penitență** (de la paenam + tendere), ca pedeapsă, ca sancțiune pentru păcatul săvârșit. S-a spus pe drept cuvânt că păcatul se iartă, dar nu rămâne nepedepsit. Și aceasta nu numai pentru triumful formal al dreptății, ci și ca un **leac educativ, menit să creeze și să susțină deprinderile noi în viața cea nouă pe care te-ai hotărât să o urmezi cu bucurie sfântă.** Vedem aceasta și din făgăduința făcută și de Zaheu, după ce, primindu-l pe Iisus Hristos în casa sa, și-a schimbat complet viața. El făgăduiește solemn actul de jertfă: „voi da împătrit tuturor acelora pe care i-am nedreptățit...". De aici vedem că epitimia ca mustrare sau ca pedeapsă nu este un act pasiv, ce ne vine numai din afara noastră, care sancționează o faptă rea pentru a restabili ordinea socială. Epitimia pornește din sufletul nostru eliberat de sub tensiunea apăsătoare a conștiinței. E un act de jertfă pe care și-l asumă cel ce se întoarce de la păcat, la Dumnezeu. E un angajament liber, pornit dintr-o necesitate de conștiință cu caracter reparatoriu. Ea reprezintă un răspuns adresat iubirii eliberatoare a lui Dumnezeu. Este expresia negrăitei bucurii duhovnicești pe care au simțit-o totdeauna sufletele care s-au întâlnit cu Hristos, Mântuitorul lumii, după ce L-au primit pe El în sufletul lor. Epitimia este minunea și taina care verifică nașterea din nou, sau renașterea duhovnicească pe care Iisus promițând-o lui Nicodim în miez de noapte, acesta i-a rămas ucenic până la mormânt.

Inspirându-se din aceste faze ale **metanoiei**, Biserica a stabilit etapele psihologice pe care trebuie să le treacă penitentul în Taina Sfintei Spovedanii, a Mărturisirii, sau Pocăinței:

1. Mărturisirea păcatelor în urma analizei de conștiință, prin recunoașterea lor, regretul săvârșirii lor (sau căința), și hotărârea de a nu le mai săvârși.

2. Iertarea păcatelor primită din partea lui Dumnezeu, prin preotul duhovnic, care rostește formula de dezlegare, asemenea tatălui care îl primește pe fiul cel pierdut în brațele iubirii iertătoare, declarând că „acesta pierdut a fost, dar s-a aflat; mort a fost, dar a înviat".

3. Canonul sau epitimia, ca o mustrare pentru îndreptare, ca un exercițiu menit să întărească formarea noilor deprinderi, conform iertării primită prin harul divin, și a hotărârii de îndreptare.

De aici vedem indisolubila legătură dintre virtutea pocăinței și Taina Pocăinței. Ele se întrepătrund spre însănătoșirea firii și spre continua desăvârșire a vieții duhovnicești.

Note bibliografice

[1] Colectia: *Patristica Mirabilia*, Timisoara, 1984, p. 198 - 212.
[2] Cuvântul LV despre patimi, Filocalia, vol. X (trad. D. Stăniloaie) București, 1981, p. 277.
[3] Sfântul Sirul, Cuvântul LXXII care cuprinde probleme folositoare, pline de înțelepciunea Duhului, *Filocalia*, vol. X, p. 364.
[4] Cuvântarea XXXII, P.G. 120, 489 BC.
[5] Pr. prof. dr. D. Stăniloaie, *Curs de ascetică și mistică*, București, 1947, p. 88.
[6] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara VII*, P.G. 88, 808 B.
[7] Mitropolit Nicolae Corneanu, op. cit., p. 201.
[8] Cuvânt despre rugăciune, 5, *Filocalia*, I, trad. D. Stăniloaie, Sibiu, 1946, p. 76.
[9] *Idem*, p. 76 - 77.
[10] o.c., col. 808 D.
[11] Mitropolit Nicolae Corneanu, *op. cit.*, p. 205.
[12] Ioan Scărarul, *Scara VII*, P.G. 88, 813 D.
[13] Idem, Cuvântul IX despre rânduiala vieții călugărești, P.G. 88, 848 A.
[14] Despre fericire XVII, P.G. 28, 272 C.
[15] Nichita Stetatos, *Viața și petrecerea Sf. Simeon*, XXVI (ed. J. Hausherr - G. Horn, p. 34 - 37.
[16] Cuvânt ascetic despre viața morală, 73, *Filocalia* vol. I, p. 371 - 372.
[17] Isaac Sirul, Cuvântul LXXIII, *Filocalia*, vol. X, p. 375.
[18] o.c. col. 809 A.
[19] P.G. 44, 1224a - PSB 29, p. 348.
[20] *Filocalia*, vol. XI, p. 612.

[21] I. Hausherr, Jean Solitaire, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Roma, 1939, p. 40.
[22] *De poenitentia* 7,5, P.G. 49, 334.
[23] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara 7*, P.G. 88, 801 C, Filocalia, vol. IX, p. 164.
[24] *Vita Antoni* 66, P.G. 26, 940 (PSB 16, 231)
[25] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, Manual sintetic, p. 236.
[26] Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Cluj - Napoca, 1994, p. 55.

3. Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul

Prin aceste cuvinte Mântuitorul fericește pe cei blânzi cu cuvintele psalmistului: „Cei blânzi vor moșteni pământul și se vor desfăta de mulțimea păcii" (*Psalmul* 36, 11).

Să vedem mai în detaliu semnificația cuvintelor Mântuitorului în viața noastră spirituală.

I. Înțelesul blândeții

Cuvântul „blândețe" are un înțeles foarte larg și diversificat. În general, el exprimă ideea de **seninătate a sufletului**, adică de liniște, calm, simplitate, îngăduință, bunăvoință, lipsa de mânie, de ură, de supărare, de răzbunare.

Noțiunea are apoi o sferă foarte variată de aplicare în lumea înconjurătoare. Se folosește, de pildă, pentru indicarea însușirii animalelor care nu se sperie sau care nu fac rău (îmblânzite), ca și a fenomenelor naturale de climă liniștită, domoală, potolită, caldă, fără furtuni, înghețuri sau calamități naturale. Blândețea se referă și la relief, spunându-se bunăoară că o pantă este blândă, adică lipsită de pericol, spre a fi deosebită de panta abruptă, care este periculoasă. La fel si apele pot fi domoale, față de cele agitate și învolburate. Referitor la sufletul omenesc, blândețea definește starea de seninătate a sufletului, mai ales la firile calme, pașnice, liniștite, domoale, lipsite de tulburare, sau de agitația provocată de mânie, de teamă, de invidie sau de răzbunare. Sfântul Ioan Scărarul definește blândețea ca o „dispoziție neschimbătoare a minții prin care ea rămâne mereu aceeași, fie în

cinstiri, fie în necinstiri. Blândețea constă în a rămâne netulburat față de ocările pe care le îndreaptă aproapele împotriva noastră și în a face sincere rugăciuni pentru dânsul. Blândețea este starea deasupra mâniei, de care, lovindu-se, se sfarmă toate valurile fără ca ea să poată fi clintită din loc... Blândețea este apărătoarea ascultării, călăuza fraternității, frica celor ce se înfurie, curmarea celor ce se mânie, dăruitoare a bucuriei, imitare a Lui Hristos... Domnul tronează în inima celor blânzi, fiindcă sufletul tulburat este scaun al diavolului. „Blânzii vor moșteni pământul" (*Matei* 5,4) – mai bine zis: vor stăpâni pământul, iar bărbații mânioși vor fi nimiciți din pământurile lor. Sufletul blând este tronul simplității, mintea mânioasă este născătoare de răutăți. Sufletul celor blânzi se va umple de cunoștință, iar mintea mânioșilor sălășluiește împreună cu întunericul și neștiința. Întâlnindu-se odată între dânșii mâniosul și fățarnicul, n-am putut găsi nici un cuvânt sincer în discuția lor. Dacă ai deschide inima celui dintâi ai găsi într-însa nebunie, iar ascultând sufletul celui de-al doilea, vei vedea în el viclenie..."[1]

Blândețea a fost exprimată în diferite imagini. Astfel, a fost înțeleasă asemenea uleiului care se ridică la suprafața apei clocotite pentru a-i opri tulburarea. Este asemenea stâncii care rămâne neclintită la izbirea valurilor mâniei și temerii. Ea reprezintă liniștea sufletului, asemenea cerului senin lipsit de nori, sau a izvorului cristalin de munte lipsit de învolburarea prafului și a gunoaielor...

II. Blândețea ca virtute

Înțelepții antici au apreciat și cultivat totdeauna blândețea fiindcă ea înseamnă liniște, seninătate, calm, netulburare în fața ostilităților pe care le întâmpinăm în viață.

Aristotel atribuie lui πραΰτης calitatea de mesotes (virtute morală), fiindcă blândețea reprezintă calea de mijloc privind pornirile de mânie. Irascibilitatea constituie un exces dăunător vieții... Omul blând iubește starea de netulburare și nu se lasă dus de pasiune, ci resimte mânia în împrejurările și pe durata de timp pe care i le dictează rațiunea. „El se pare să greșească mai mult prin tendința spre insuficiență; căci omul blând nu este deloc răzbunător, ci mai degrabă indulgent" (*EN.* IV, V,

11,1126 a)... „Blândeței îi opunem mai mult excesul de mânie, căci excesul este mai răspândit, natura umană înclinând mai mult spre răzbunare" (30). „Un lucru este clar – conchide Aristotel – și anume că demn de laudă nu poate fi decât comportamentul moderat" (EN. 1126 b 5). De aici vedem că la Aristotel praytes ca virtute trebuie să fie echivalent cu **moderația**. Praytes este la Aristotel mesotesul (virtutea) între ὀργιλὸτης care este excesul de mânie, și ἀοργησία, ca stare de apatie, lipsă de hotărâre în a acționa cu curaj. Aceasta înseamnă că cel ce deține pe praytes se mânie când trebuie, pe cine trebuie și cât trebuie. El știe nu numai să-și dozeze mânia, dar știe să și ierte, să alunge mânia din suflet și să evite răzbunarea.

Blândețea este considerată ca opusul lui ὀργιλὸτης (mânios, furios, iritat) și de **Demostene**, iar **Platon** o opune lui ἀγριὸτης (sălbăticie, asprime, răutate, neomenie) (*Banchetul* 19, 197). Platon acorda o mare atenție educației sufletului prin blândețe. Referindu-se la educația spirituală a copilului prin muzică, Platon arată că „...pe lângă aceasta, după ce au învățat să cânte la chitară le dau să învețe și operele altor poeți de vază care au alcătuit și muzică, punându-i să le execute și făcând ca armoniile și ritmurile să pătrundă în inimile copiilor, insuflându-le mai multă blândețe și astfel devenind mai mlădioși și mai armonioși, să fie destoinici la vorbă și la faptă; căci toată viața omul are nevoie de o bună mlădiere și armonie" (*Protagoras* 325 d-326 a b c).

Caracterul de virtute al blândeții este întâlnit și fructificat mai ales pe plan religios.

În **Vechiul Testament**, virtutea blândeții era recomandată mai ales în relațiile dintre oameni concretizate în cuvinte și fapte. Citim astfel în Sfânta Scriptură că „un cuvânt blând domolește mânia, iar un cuvânt aspru ațâță mânia" (*Pilde* 15, 1); „Cuvintele spuse cu blândețe sunt o mângâiere" (*Iov* 15, 11). La fel, oamenii blânzi sunt mai lăudați decât viteji în războaie: „Omul domol la mânie e mai de preț decât un viteaz, iar cel ce-și stăpânește duhul este mai prețuit decât cuceritorul unei cetăți" (*Pilde* 16, 32). Blândețea este asociată în Vechiul Testament cu smerenia, ambele opuse mândriei și aroganței: „Scaunele celor mari le-a surpat Domnul și a pus pe cei buni în locul lor" (*Eclezlastul* 10, 15).

Blândețea este, în Vechiul Testament, și o calitate a lui Dumnezeu, redată prin imaginea Bunului Păstor, care grijește de oile Sale: „Domnul Dumnezeu vine cu putere și brațul Lui supune tot...El va paște turma Sa ca un Păstor și cu brațul Său o va aduna. Pe miei îi va purta la Sânul Său și de cel ce alăptează va avea grijă" (*Isaia* 40, 10-11). Blândețea este concretizată și mai mult în imaginea profetică a „Mielului cel blând dus la înjunghiere" (*Ieremia* 11, 19). O astfel de imagine îi este atribuită și lui Mesia care „ca un miel spre înjunghiere s-a dus și ca o oaie fără glas înaintea celor ce o tund, așa nu și-a deschis gura Sa" (*Isaia* 53, 7).

Ca exemplu de blândețe în Vechiul Testament este sugerat Moise. Se spune despre el că a fost mai blând decât toți oamenii de pe fața pământului (*Numeri* 12, 3). Desigur, blândețea lui Moise, ca și conducător nu se caracteriza atât de mult prin apatie, ci prin înțelepciune. Înțelepciunea de a ști când să te mânii, pe cine și cât timp. Apoi să știi și să poți ierta și să-i iubești pe toți pentru împlinirea misiunii cu care a fost încredințat de Dumnezeu.

Virtutea blândeței caracteriza și viața duhovnicească a asceților ce făceau parte din gruparea esenienilor. Nu e de mirare că Sfântul Ioan Botezătorul, despre care se crede că ar fi avut legături cu această grupare ascetică, întâmpină pe Mesia cu cuvintele care redau imaginea blândeții: „Iată mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii" (*Ioan* 1,29). Mântuitorul însuși se oferă încă de la începutul activității Sale ca model și învățător al blândeții: „Învățați de la mine că sunt blând și smerit cu inima" (*Matei* 11, 29). Din nou observăm asociată în profilul duhovnicesc al Mântuitorului blândețea și smerenia. Chiar s-a afirmat că apropierea dintre aceste virtuți merge până la identitate. Deosebirea este totuși că smerenia se îndreaptă spre Dumnezeu, iar blândețea spre semeni. În același timp recomandând blândețea, Domnul oferă imaginea nevinovăției porumbeilor (*Matei* 10, 16), înțelegând prin blândețe neprihănirea, nevinovăția, puritatea sufletească, adică lipsa oricărei întinăciuni a păcatului, care tulbură sufletul și aduce tot felul de tulburări în relațiile cu semenii. În felul acesta, alături de smerenie, blândețea devine temelia pe care se zidește edificiul vieții duhovnicești, sau exprimat într-o formă sugestivă și plastică, „blândețea este lumina zorilor

care premerge răsăritului soarelui".[2]

Blândețea ca temelie a vieții duhovnicești reprezintă imitarea blândeței lui Iisus Hristos, lăsându-te pătruns de duhul vieții Lui plin de blândețe, care răspândește în jurul lui seninătate și iubire. „Atunci când un om mânios întâlnește un om blând – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – este ca și cum s-ar scufunda în apă un fier care arde... Nu potolim mânia prin mânie, după cum nu potolim focul prin foc". Acest duh al blândeții se manifestă atât prin fapte, cât și prin cuvinte. „Un cuvânt bun face blând pe toți cei răi", spunea Sfântul Macarie. Iar pentru a înțelege mai bine aceasta, vom urmări o întâmplare tocmai din viața sfântului. Se spune că odată „sfântul mergea cu ucenicul său prin pustie, iar ucenicul mergea ceva înainte. La o răspântie de drumuri întâlnește un preot păgân. «Du-te din calea mea, tu slujitor al diavolului», strigă ucenicul mânios. Preotul păgân se mânie și lovi cu toată puterea pe tânăr cu un baston. Tânărul căzu la pământ amețit. Plecând mai departe, preotul păgân îl întâlnește pe Macarie. «Dumnezeu să-ți ajute, iubite frate, și să-ți lumineze cărarea», îi zice sfântul. Preotul păgân rămâne mișcat și zice: «cum de mă numești frate, căci eu sunt păgân, și tocmai mai înainte am trântit la pământ pe unul din învățăceii tăi?» La aceasta răspunse Macarie: «Acum cu atât mai mult îți doresc drum bun, pentru că ai apucat pe drumul rău, al răzbunării. Iar frate te numesc pentru că toți avem un Tată, pe Dumnezeu...» Vorbirea sfântului a mișcat adânc pe preotul păgân și după o lungă convorbire a cerut să fie botezat și încreștinat".[3]

De aici vedem că blândețea nu numai că aduce sufletului **stăpânirea de sine și înțelepciunea sau chibzuința** în fața mâniei, ci, în același timp ea atinge punctul suprem al **iubirii față de vrăjmaș**, după cuvintele Domnului: „Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc, și rugați-vă pentru cei ce vă prigonesc" (*Matei* 5, 44). Prin această iubire față de vrăjmaș, blândețea primește aureola sfințeniei lui Hristos, „Cel ce ca o oaie spre înjunghiere s-a adus", Cel ce s-a rugat cu iubire și blândețe pentru răstignitorii Săi...

De aici vedem că în Noul Testament blândețea este deosebită de **moderația** bazată pe calcul interesat, formulată de Aristotel. Blândețea

aparține vieții duhovnicești a Mântuitorului și cei legați de El asemenea „viței de mlădiță" (*Ioan* 15, 1-9) se împărtășesc de blândețe ca „roadă a Duhului Sfânt" (*Galateni* 5, 22-23). Și astfel blândețea se împlinește prin **iubire** ca viața lui Hristos în Duhul Sfânt.

Evitând mânia, supărarea, teama și răzbunarea, blândețea nu creează o stare de lâncezire, de pasivitate a sufletului, asemenea nesimțirii, ci din contră, ea reprezintă o mare putere de a-ți menține seninătatea sufletului prin stăpânire de sine și curaj în acțiunile menite să elimine orice fel de tulburare din viața personală sau orice fel de tensiune conflictuală din relațiile cu semenii. S-a subliniat în acest sens într-o carte de pietate creștină că „nu e greu să trăiești alături de cei buni și blânzi, căci aceasta, firește, place tuturor și fiecăruia îi este dragă pacea și iubește îndeosebi pe cei de un cuget cu el. Dar să poți trăi în pace cu cei învârtoșați și înrăiți, sau cu cei neascultători, sau cu cei ce vorbesc împotriva noastră, iată un mare dar, iată un lucru de mare laudă..."[4]

De aici vedem că, a-ți putea menține liniștea, calmul, seninătatea și chiar zâmbetul sufletului, atunci când de multe ori împrejurările dure, situațiile stresante și insuccesele apăsătoare ale vieții te încolțesc, demonstrează odată în plus caracterul de virtute al blândeței, ca putere sufletească activă și creatoare. De aceea, cei blânzi cuceresc sufletele semenilor nu prin mânia și forța aducătoare de teamă prizonierilor ei, ci prin puterea de atracție pe care o picură în relațiile interumane sinceritatea, liniștea, bunătatea și pacea, pe măsură să elimine tulburarea, răutatea și viclenia. Tocmai de aceea, Mântuitorul fericește pe cei blânzi, spunând prin cuvintele psalmistului că ei vor moșteni pământul (*Matei* 5, 5).

Note bibliografice

[1] *Scara raiului*, „Cuvântul XXIV", trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 379-381

[2] Pr. prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 271

[3] Vasile, Episcop de Oradea, *Cuvântări Liturgice*, Oradea, 1973, p. 148

[4] Toma de Kempis, *Urmarea lui Hristos*, Timișoara, 1982, p. 63

4. Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate că aceia se vor sătura

Dat fiind faptul că legea lui Dumnezeu exprimă voia și dreptatea Lui, și este un imperativ pentru poporul Lui, cei ce se străduiau să împlinească Legea erau considerați oameni drepți. Și pe măsură ce se identificau tot mai mult cu voia lui Dumnezeu, ei primeau și calificativul sfințeniei. „Grăit-a Domnul cu Moise și a zis: «Vorbește la toată obștea fiilor lui Israel și le spune: Fiți sfinți că Eu, Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt»" (*Leviticul* 19, 1-2). Acest imperativ al sfințeniei lui Dumnezeu era în același timp o **poruncă** a lui Dumnezeu și un **ideal** pe care credinciosul dorea să-l împlinească ca respect și ca iubire față de Dumnezeu: „Precum dorește cerbul izvoarele de apă, așa te dorește sufletul meu pe tine, Dumnezeule! Însetat este sufletul meu de Dumnezeul meu cel tare și viu" (*Psalmul* 41, 1-2). De aici vedem că așa cum există o foame și o sete trupească, tot așa există și o foame și o sete duhovnicească după dreptate, adică după sfințenie; mai precis și o sete duhovnicească după sfințenia lui Dumnezeu, ceea ce conduce spre foamea si setea duhovnicească de a fi asemenea lui Dumnezeu, a dobândi sfințenia lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că la sfințenie se ajunge prin împlinirea tuturor virtuților, ca forme ale Binelui care definește sfințenia lui Dumnezeu, după modelul vieții lui Hristos și prin unire cu El. „Dacă, deci a flămânzit Iisus - spune Sfântul Grigorie - e un lucru fericit a flămânzi, când aceasta se lucrează și în noi după pilda Lui... Care este deci mâncarea după a cărei poftire nu se rușinează Iisus? Zice către ucenici după convorbirea cu samarineanca: **„mâncarea mea este să fac voia Tatălui meu"** (*Ioan* 4, 34). Iar voia Tatălui se arată în

aceea că El „voiește ca tot omul să se mântuiască și să vină la calea adevărului" (*I Timotei* 2, 4)... Ce este deci aceasta? Să flămânzim de mântuirea noastră, să însetăm de voia dumnezeiască, care vrea să ne mântuim?... Cel ce dorește dreptatea lui Dumnezeu, a aflat cu adevărat ceea ce dorește... Dar pentru că nu a dorit împărtășirea de dreptate numai ca mâncare; căci o dorință care s-ar opri numai la această stare de suflet ar fi o jumătate de dorință. Și a făcut binele acesta(dreptatea) și bun de băut, ca să se arate căldura și înfocarea poftirii și prin pătimirea setei, luăm cu plăcere băutura ca pe o tămăduire a acestei simțiri. Prin urmare, dat fiind faptul că una este în ființa ei dorința de mâncare și băutură, dar simțirea care caută pe fiecare din acestea este deosebită, pentru ca Logosul - Hristos să ne înfățișeze culmea poftirii binelui, fericește pe cei ce pătimesc prin amândouă acestea de dreptate, prin foame și prin sete, întrucât ceea ce dorește (cel dorit) e în stare să împlinească poftirea arătată prin amândouă, **făcându-se hrană celui ce flămânzește și băutură celui ce își atrage cu sete harul.**[1] Reflectând asupra acestor cuvinte ale marelui capadocian, putem spune că dacă mâncarea Domnului este împlinirea voii Tatălui, iar voia Tatălui este mântuirea noastră și mâncarea Domnului este tot mântuirea noastră. Iar cum mântuirea noastră constă în a ne dărui Lui, mâncarea Domnului este viața noastră predată lui Dumnezeu. Precum noi ne hrănim duhovnicește cu El, tot astfel și El se hrănește cu noi. De aceea, a flămânzi de mântuirea noastră, înseamnă a flămânzi după unirea cu Hristos, prin totala noastră dăruire Lui, din iubire. Numai în Dumnezeu care s-a pus la dispoziția noastră în Hristos, prin firea noastră luată de El, avem hrana și băutura nesfârșită, care ne ridică din neputințele firii noastre și ne umple de viața Lui veșnică, plină de sfințenie.

Se întreabă mai departe Sfântul Grigorie al Nyssei: „oare numai cel ce dorește dreptatea este fericit, iar pe cel ce dorește neprihănirea, sau înțelepciunea, sau chibzuința, sau altfel de virtute nu-l fericește Logosul - Hristos?... Spunând Logosul - Hristos că celor ce flămânzesc în chip fericit de dreptate, le este rânduită dreptatea, a dat de înțeles prin aceasta **tot chipul virtuții**, încât la fel de fericit este cel ce flămânzește de chibzuință, de bărbăție, de neprihănire și de orice altceva ce se înțelege prin cuvântul virtute... Căci în cel ce lipsește ceva din

cele ce sunt cugetate ca ținând de bine, numaidecât se află ceva opus binelui, fiindcă prin esența ei virtutea reprezintă „binele neamestecat cu răul"[2] . De aceea, **„cel ce flămânzește de neprihănire (sophrosyne) se va sătura de curăție (katharotes)**, iar această săturare nu e ca și cea a trupului, care oprește pofta după ce s-a săturat, ci mereu o întărește, și întărindu-le pe amândouă, cresc deopotrivă una prin alta"[3] . Aceasta este în esență deosebirea de săturarea trupească. Cei flămânzi trupește ajung la săturare și nu mai au nevoie de hrană; cei flămânzi duhovnicește au un orizont deschis care nu-i „plafonează" săturându-i, ci le creează noi și variate dorințe de foame și sete, iar spiritul eliberat de patimi, tinde necontenit spre asemănarea cu Dumnezeu. „Cel ce a dobândit ceva din cele înalte, fie neprihănirea, fie cumpătarea, fie evlavia către Dumnezeu... nu are pentru vreuna din cele dobândite vreo bucurie trecătoare și nestatornică... Pentru acestea se pot lucra mereu și nu este nici o clipă în tot răstimpul vieții în care să fie cineva sătul de lucrarea binelui... Dar cei revărsați în poftele, chiar dacă sufletul lor privește mereu spre desfrânare, nu se pot îndulci mereu de ele. Căci lăcomia de mâncare e oprită de săturare, și oprirea băutorului se stinge odată cu setea... dar avuția virtuții, întemeiată statornic întreține în cei ce viețuiesc potrivit ei, simțirea întreagă, mereu nouă și viguroasă a bunătăților ei. De aceea, celor ce flămânzesc după virtute, Dumnezeu - Cuvântul le făgăduiește săturarea, o săturare ce aprinde dorința prin împlinirea ei deplină, și nu o tocește"[4] .

DREPTATEA CA SFINȚENIE A VIEȚII

A. Dreptatea ca virtute a ordinei juridice și morale în gândirea antică

Atât pentru marele, cât și pentru micul univers viața se poate desfășura în condiții optime numai atunci când „ordo est anima rerum". Numai atunci el este kosmos, harmonia, sau taxis. Altfel este haos.

La baza vieții ordonate din marele și micul univers stă interacțiunea dintre fenomene stabilite prin anumite legi existente în însăși structura acestora.

Pentru ca viața din comunitățile omenești să se desfășoare în bune condiții trebuie să fie dominată de aceeași ordine. La început ea constituia un ***contract verbal*** stabilit între membrii comunității. Dar pentru că aceste convenții nu erau totdeauna respectate, pentru evitarea neînțelegerilor și a dezordinii (sau haosului) a apărut legea, dreptul și dreptatea. ***Dreptul*** este puterea sau valoarea superioară, care asigură anumite îndreptățiri ce i se cuvin cuiva. ***Dreptatea*** este starea creată prin aplicarea dreptului, adică starea prin care se stabilește dreptul cuiva. ***Legea*** este prezentarea concretă a dreptului. El este materializat în lege sau înveșmântat în forma ei. Grafic, dreptul reprezintă ceva *rectiliniu*, adică linia dreaptă referitoare la faptele omenești. Dreptatea este *rectitudinea*, iar contrară ei este *strâmbătatea*, adică nedreptatea. În sens popular noțiunea de drept derivă de la „dirigo", care înseamnă a conduce, a cârmui, a dirigui. Adică a dirigui prin lege, ceea ce înseamnă a arăta linia dreaptă pentru conduita oamenilor. De aici cuvântul „directum" sau „dereptum", de unde în românește „direpţ" (sau „derept"), cu derivatele: direptate (sau dereptate = dreptate).[1]

De aici vedem că dreptul determină atât ordinea juridică, cât și ***ordinea morală***, fiindcă are ca obiectiv Binele ce se vrea introdus și statornicit pentru stabilirea ordinii, atât în viața socială, privind raporturile dintre membrii unei comunități umane, cât și binele care dirijează faptele conștiente și libere ale persoanei umane.

S-a remarcat că Binele poartă indicatorul ideii rectilinii (linia dreaptă din geometrie, sau indicatorul de măsură), adică a ideii de drept spre faptele conștiente și libere ale omului, pe care le califică bune sau rele, și se apreciază că ceea ce este bun, este drept, iar ceea ce nu este bun, este nedrept. Ideea de drept cuprinde în sine trei elemente: **1.** Ideea rectilinie; **2.** Ideea morală a binelui; **3.** Ideea de normă practică a faptelor externe omenești și organizarea lor în așa fel ca să garanteze printr-un raport normal de echilibru ce stabilește între ele o ordine care facilitează și ajută întărirea și progresul vieții omenești. Iar această *ordine* pe care o creează dreptul prin impunerea poruncilor sale, se cheamă ***ordine de drept***, sau ordine juridică. Aplicarea dreptului se numește ***dreptate***. Deci scopul prim al legii de drept este **dreptatea.**[2] Astfel, dreptul a fost definit de Celsus (+129) ca fiind: ***„ars boni et***

aequi (dreptul este arta binelui și a echității). Prin echitate înțelegându-se a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Aceasta este însăși dreptatea juridică, sau dreptatea ca virtute socială. Ulpianus (+228) spunea că ***„justitia est constans et perpetua voluntas, jus suum cuique tribuendi“*** (*Dig.* I, 1, 10). Tot lui îi revine și meritul de a fi stabilit și preceptele dreptului: ***„juris praepta sunt haec: honeste vivere, alterul non laedere, suum cuique tribuere“***. Aceasta înseamnă pe scurt: ***„jus suum cuique tribuendi“*** = a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, adică dreptul său.

De aici vedem că dreptatea este o virtute socială aflată totdeauna în interdependență cu noțiunea de ***drept*** și cu cea de ***lege***. Acest fapt reiese și din omonimia lui δίκη cu *jus* în limbajul înțelepților Eladei. Astfel, noțiunea de drept, *jus*, se redă prin τὸ δίκαιον, dar si prin ἡ δίκη, adica prin dreptate, ca finalitate a dreptului. Se crede că noțiunea de δίκη, care exprima la început dreptatea provine de la δείκνυμι - arăt, îndrum (cu caracter imperativ, ca un ordin poruncitor). Alții îl deduc de la δίκειν, care înseamna „a azvârli“ sau *a lovi* pe cei ce nu se conformează binelui social. Cercetările filologice deduc pe δίκη din indogermanul *deik*, care înseamnă a îndrepta, a arăta direcția, a hotărî. De aici ar deriva și δείκνυμι cu sensul de îndrumator, ca fiind cel ce indică drumul sau calea cea bună de urmat. Deci δίκη a însemnat totdeauna indreptător, măsurător drept al purtării, al faptelor, amintind de *rectum*. Ca măsurător drept al faptelor omenești, δίκη este un îndreptător imperativ, poruncitor, un judecător al lor, asemenea unui *cârmaci*, a unui *cenzor*, care deosebește faptele bune de cele rele, și ia atitudine față de cele din urmă. Pentru a se impune în comunitatea omenească δίκη a primit si o conotație *religioasă*. Era, după mărturia lui Hesiod, Solon și Anaximandru o zeitate feminină, fiica lui Zeus și a lui Θέμις. Astfel dreptul a fost personificat în zeitate, iar porunca lui a fost socotită ca o rânduială divină dată oamenilor pentru buna lor conviețuire. Astfel, atât la greci, cât și la romani *dike*, adică dreptul a avut un caracter sacru, existând în cadrul religiei, apoi se separă de religie și se imanentizează deplin, încât oamenii au uitat că ar mai exista legătură între drept și religie. Dar *dike* judeca pe oameni sub supravegherea mamei sale Θέμις. Aceasta, ca zeită a dreptății, judeca abaterile oamenilor răzbunând pe

răufăcători. Prin laicizare, *dike* se transformă în *dikaion*, care devine un jus profanum, iar Themis s-a transformat în δικαιοσύνη [3] – virtutea dreptății, virtutea supremă care le cuprinde pe toate celelalte: „εν δέ δικαιοσύνη συλλήβδες πάς ἀρετή ἐστὶν“ (Theognis).

Platon arată că prin δικαιοσύνη Binele absolut, existența absolută τὸ ὄν coboară din lumea ideală și intră în cea reală prin mijlocirea cugetării omenești, căreia i se prezintă ca νόμος pentru a organiza viața; întâi viața omului ca individ, apoi a statului. Dreptatea înțeleasă în sens larg este eonul diriguitor al întregii vieți omenești sub toate aspectele, fără a avea o existență proprie în imanență, ci numai una condiționată de prototipul ei ideal, adică de Bine.[4]

Platon arată că „acel principiu pe care, de la început, de când am durat cetatea, l-am stabilit ca fiind necesar de îndeplinit, acela este pe cât cred, dreptatea – el însuși, ori vreun aspect al său. Căci am stabilit și am spus de multe ori că fiecare ar trebui să nu facă decât un singur lucru în cetate, lucru față de care firea sa ar vădi, în mod natural, cea mai mare aplecare... Iar că principiul „să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe este ***dreptatea***, pe aceasta am auzit-o și de la mulți alții și noi am spus-o de mai multe ori“ (*Republica* 433 a.b). Această definiție a dreptății acoperă definiția dată de Polemarchos: „drept e să dai fiecăruia ceea ce i se cuvine“. Dar *Platon* va da o interpretare mult superioară dreptății, atunci când o fundamentează pe elementele interioare ale sufletului omenesc.

Platon pune virtutea în legătură cu cele trei părți ale sufletului. Când se referă la partea rațională a sufletului (logistikon), atunci primează virtutea înțelepciunii, a cunoașterii, sau a chibzuinței (phronesis). Dar intelectul poate fi influențat pozitiv sau negativ de partea irascibilă: thymolides, și atunci exprimă forța, curajul. Dacă acesta se desfășoară cu chibzuință, atunci bărbăția exprimă demnitatea umană. Ea devine *andreia*, adică virtutea bărbăției sau a curajului. Dar intelectul poate fi influențat și de partea concupiscenței, de poftă: epithymetikon. Tot rațiunea este aceea care ține în frâu această parte a sufletului, dând demnitate omului prin virtutea cumpătării: sophrosyne. Aceste trei virtuți: phronesis, andreia și sophrosyne se exercită și au ca scop δικαιοσύνη. Acesta stabilește proporția justă și armonia în exercitarea celor trei

virtuți: „Dreptatea nu se referă la partea îndreptată în afară (a da fiecăruia ceea ce i se cuvine – *n.n.*), ci la cea îndreptată înăuntru, privind cu adevărat sinele și ceea ce are de-a face cu acesta. Anume, ca fiecare om să aibă grijă ca părțile sufletului său să nu facă ceea ce nu le revine, nici ca aceste părți să aibă mai multe ocupații luate una de la alta. Ci, stabilindu-și bine omul treaba sa proprie, stăpân pe sine, bine orânduit și prieten sieși, să-și potrivească cele trei părți ale sufletului între ele, precum ar fi cele trei canoane ale acordajului (unei lire) – e vorba de coarda superioară, cea medie și cea inferioară; legându-le astfel pe toate laolaltă și, în general, devenind unul din mai mulți, cumpătat și pus în armonie, tot așa el să și acționeze. Iar dacă ar face ceva legat de dobândirea unor bunuri, sau s-ar îngriji de corp, ori ar avea o îndeletnicire obștească, sau o relație privată, în toate aceste situații, el socotește dreaptă și frumoasă fapta care ar păstra și produce această dispoziție și numește înțelepciune știința care comandă această faptă. Dar numește lucru nedrept fapta care ar nărui acea dispoziție, iar neștiință – opinia ce i-ar porunci s-o facă" (*Republica* 443 d – 444 a).

Aristotel, adaptând virtuțile cardinale formulate de Platon, arată că cea mai însemnată dintre ele este dreptatea. „Ea este o virtute perfectă, nu în sens absolut, ci în raport cu altceva, Și de aceea ea este privită în general ca o suverană a virtuților, mai strălucitoare decât luceafărul de seară, mai strălucitoare decât luceafărul de zi. De aici proverbul: „Dreptatea concentrează în ea întreaga virtute"... Ea este perfectă pentru că cel ce o posedă poate face uz de virtutea sa și în favoarea altora, nu numai pentru sine. Căci mulți pot practica virtutea în chestiuni personale, dar sunt incapabili să o facă în cele privitoare la alții... Așadar, dacă omul cel mai rău este cel ce face uz de răutate atât împotriva lui însuși, cât și împotriva prietenilor, omul cel mai bun este cel ce practică virtutea nu numai pentru sine, ci și pentru alții, căci lucrul dificil acesta este. Astfel înțeleasă, dreptatea nu reprezintă o parte a virtuții, ci virtutea în întregime. (αὐτή μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς ἀλλὰ ὅλη ἀρετή ἐστίν). Din cele de mai sus reiese clar diferenta dintre virtute și dreptatea astfel concepută: dreptatea este identică cu virtutea, dar esența lor nu este aceeași, ci, în măsura în care se raportează la alții, ea este dreptate, iar în măsura în care este dispoziție habituală propriu-zisă,

este virtute" (*E. N.* V, 1129 b. 25 – 1130 a 5-10).

Aristotel arată apoi că dintre toate virtuțile, cele mai însemnate sunt cele care servesc altora. Acestea sunt dreptatea și bărbăția. Dreptatea servește în timp de pace, bărbăția în timp de război. Dreptatea este virtutea prin care toți primesc ceea ce li se cuvine, precum o spune legea (*Rhetorica* I, 9). Dreptatea însă are ca țintă binele comun tuturor oamenilor. De aceea este cea mai mare. Ea nu este numai o parte a virtuții, ci întreaga virtute (ὅλη ἀρετή ἐστίν – *E. N.* V, 1). Ea este virtutea socială pe care trebuie să o urmeze toate celelalte. Ea este un *summum bonum*. Astfel, ea depășește înțelesul juridic obișnuit, dar în același timp este normă și cenzor al dreptății juridice. Ea reprezintă o aplicare a legii prin care se dă fiecăruia ceea ce este al său (*Rhetorica* I, 9). Echitatea este mai mult decât legalitate. Ea este un drept chiar contra celui legal. (*Rhetorica* I, 18).

Pentru **stoici**, dreptatea rezidă în ***echitate*** și ***bunăvoință*** (*D. L.* VIII, 1, 65). Ea se impune prin dreapta rațiune. *Zenon* a „decretat" că virtutea trebuie practicată pentru virtute, nu din interes și nici din teamă. Dreptul sau legea este dreaptă judecată (λόγος ὀρθός) stabilind legătura cauzală cu divinitatea. *Hrisip* spune că dreptatea nu are alt principiu și altă origine decât din Zeus și din natura rațională comună tuturor oamenilor. *Cicero* se referă în mod special la „logos orthos" pe care o socotește „summa ratio", legea supremă, care s-a născut mai înainte de toți vecii. Ea este aidoma Logosului divin (*De legibus* I, 6). *Cicero* spune că „există o lege adevărată care este rațiunea dreaptă conformă naturii, prezentă în toți, constantă, eternă, care îndeamnă poruncind la ceea ce trebuie să facem, care oprind, întoarce de la înșelăciune" (*De Republica* III, 22).[5]

B. Dreptatea în Vechiul Testament

Atât caracterul social de echitate al dreptății, cât și cel de virtute, specifică sufletului omenesc care aduce ordinea în ființa omului, este întâlnit și cultivat în *Vechiul Testament*, însă sub o altă formă, determinată de un alt context social. Fiind în aceeași legătură cu dreptul și cu legea, într-un stat teocrat semănător cu cel al lui Israel, dreptatea primește un pronunțat caracter religios. Legea era dată de Iahve și

reprezenta voința Lui. Dreptul se orienta după Legea Domnului, care era sfântă, fiindcă și Cel ce a dat-o este Sfânt. Cetățeanul era și credinciosul care trebuia să împlinească această lege sfântă, și pe măsură ce o împlinea devenea drept fiindcă respecta voința Celui atotsfânt. Astfel dreptatea devine identică cu sfințenia. Un om drept nu numai că respectă legea care exprima voința Celui sfânt, dar căuta prin viața Lui să fie asemenea Lui: „Fiți sfinți precum și eu Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt" (*Levitic* 19, 2). Acest caracter de sfințenie al legii avea și un pronunțat caracter religios și social. Cel ce cinstea pe Iahve, cel ce păzea poruncile Lui sfinte și rânduielile de a-L cinsti, cel ce își cinstea părinții și conaționalii, cel ce nu desfrâna, cel ce nu săvârșea ucidere, cel ce nu săvârșea furt, cel ce spunea adevărul, cel ce nu poftea nimic din ceea ce nu-i aparținea, era considerat om drept. Dar și mai mult, era considerat sfânt. Călcarea legii lui Dumnezeu era socotită nelegiuire, fărădelege, sau păcat (necurăție în fața lui Dumnezeu) și era pedepsită cu asprime.

De fapt, dreptatea lui Dumnezeu prin definiție impune a da fiecăruia ceea ce i se cuvine. Păcatul fiind considerat urâciune în fața lui Dumnezeu, atrage, conform dreptății, pedeapsa pentru cei fărădelege, iar virtutea ca împlinire a legii lui Dumnezeu, care exprimă voia și sfințenia Lui, revarsă razele de binefaceri divine asupra celui ce o săvârșește, din neam în neam... Înțelegem mai bine această concepție dominantă în *Vechiul Testament*, dacă ne gândim la nedumerirea dreptului Iov care nu-și putea explica suferința care-i mistuia ființa și revărsa asupra casei și urmașilor săi tot felul de nenorociri istovitoare...

Ideea că „pe păcătoși Dumnezeu nu-i ascultă, ci, dacă este cineva cinstitor de Dumnezeu și face voia Lui, pe acesta îl ascultă" (*Ioan* 9, 31), era atât de bine și de adânc întipărită în conștiința iudeilor, încât, cu prilejul vindecării orbului din naștere, Iisus, fiind acuzat ca păcătos fiindcă săvârșea minuni sâmbăta, se aprecia că nu poate fi ascultat de Dumnezeu și, ca urmare, minunea vindecării orbului rămâne marea sminteală a reprezentanților oficiali ai Legii... De aceea, toți cei ce împlineau legea erau considerați drepți, adică sfinți sau neprihăniți în fața lui Dumnezeu. În felul acesta, dreptatea sub aspect moral este identică cu cea de sfințenie sau de neprihănire, adică lipsiți de întinăciunea

păcatului.

Așadar, dreptul iudaic avea un caracter divin, întrucât legea a fost dată de Dumnezeu, iar dreptatea fiind identică cu sfințenia avea în *Vechiul Testament* deopotrivă un caracter religios moral și unul social. Ca virtute a sfințeniei, ea sintetiza toate celelalte virtuți, fiindcă toate celelalte virtuți nu erau altceva decât împlinirea poruncilor legii.[6]

C. Dreptatea în Noul Testament

Având ca temă a predicii Sale „Împărăția lui Dumnezeu", Mântuitorul va pune dreptatea ca sfințenie a vieții pe frontispiciul Evangheliei Sale. El va spune: „căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea lui și celelalte se vor adăuga vouă" (*Matei* 6, 33).

Dat fiind însă faptul că dreptatea ca plinire a Legii era promovată formal și spectacular de cei ce se considerau tocmai împlinitorii Legii și dreptății lui Dumnezeu, Mântuitorul demască și sancționează mândria și nesinceritatea lor în fața lui Dumnezeu, și lipsa lor de naturalețe în fața oamenilor, arătând pe un ton sentențios că „dacă dreptatea voastră nu va prisosi mai mult decât cea a cărturarilor și fariseilor nu veți intra în împărăția cerurilor" (*Matei* 5, 20). De aici vedem că deși corelată organic cu împărăția lui Dumnezeu, dreptatea, ca evlavie (religiozitate și sfințenie) trebuie să fie deosebită tocmai de cea promovată de reprezentanții Legii, care se considerau pe sine împlinitori ai dreptății lui Dumnezeu. Prin această luare de poziție, Mântuitorul structurează adevărata dreptate nu pe împlinirea formală a Legii, ci pe curăția inimii, pe smerenie, pe pocăință, pe milostenie, ca virtuți săvârșite nu de ochii lumii, ci în „ascuns", cu discreție și sinceritate ca în fața lui Dumnezeu care vede și răsplătește în ascuns. Și pentru a se face mai înțeles, Mântuitorul conchide la sfârșitul pildei vameșului și fariseului, că cel dintâi s-a întors mai îndreptat la casa sa decât fariseul (*Luca* 18, 14), „căci tot cel ce se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța".

Pe de altă parte, Mântuitorul arată că dreptatea lui Dumnezeu în care este cuprinsă „legea și proorocii" se sintetizează în porunca iubirii: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul Tău cu toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău... Și pe aproapele ca pe tine însuți"(*Matei* 22, 37-39). Acest imperativ pozitiv al dreptății lui Dumnezeu era binecunoscut

de contemporanii Domnului, fiindcă Legea l-a arătat în mod explicit, deși diferit enunțat (*Deuteronom* 6, 5; *Levitic* 19, 18). Învățătorii de Lege îl știau și ei aduce în unitate (*Luca* 10, 27). Adică, știau și ei că dreptatea (sfințenia ca plinire a Legii) era modul prin care erai bineplăcut lui Dumnezeu și dovada că, făcând voia Lui, îl iubești. Mai știau din Lege că iubirea față de Dumnezeu nu rămâne nici abstractă și nici stingheră. Ea se continuă și se concretizează prin filantropia. Nu știau însă cine este cu adevărat semenul lor, sau concepția despre semen se reducea la cei din același neam, sau cel mult la prozeliți. Cei din alt neam erau considerați străini și tratați nu numai cu indiferență, ci chiar cu dispreț. Și aceasta fiindcă numai ei se considerau „quddoș", adică popor ales și deosebit de celelalte neamuri. Numai ei se puteau considera „popor sfânt, seminție aleasă". Numai ei, având Legea lui Dumnezeu și împlinind voia Lui, puteau fi considerați drepți. Și numai lor li se putea adresa și filantropia ca împlinire supremă a dreptății lui Dumnezeu. Arătând în pilda samarineanului milostiv că orice om este aproapele nostru, Mântuitorul desființează barierele care despart pe oameni unii de alții, arătând că toți sunt fiii lui Dumnezeu, și oricare din ei poate fi obiect al filantropiei ca împlinire a dreptății lui Dumnezeu.

Mergând însă mai departe, va trebui să determinăm **noua evaluare și noua finalitate creștină** imprimată dreptății ca virtute.

Dreptatea ca expresie a legii morale naturale redă elementul de **fraternitate naturală,** evidențiind în același timp menirea socială a omului. Aceste realități înscrise în sufletul omenesc au fost tulburate de păcat, încât în firea ce poartă în sine rănile păcatului, aceste realități originare au fost compromise în contact cu realitățile dure ale vieți. Numai compromise, și nu anulate, fiindcă au rămas totuși ca deziderate cele mai adânc întipărite în conștiința umană, chemată să stabilească ordinea morală și socială în lume. Dacă *Vechiului Testament* prin Legea care exprimă voința lui Dumnezeu, le reabilitează valoarea, aceasta nu înseamnă că le oferă și puterea de aplicare integrală și deplină. Acest lucru îl va face *Noul Testament*, care prin Hristos în Duhul Sfânt va schimba conștiința omului și a lumii. În *Noul Testament* dreptatea primește o **evaluare superioară**. Ea va fi altfel înțeleasă, și altfel aplicată în viață. În ethosul creștin se pornește de la faptul că „omul din fiu al

mâniei lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 3) **primește prin Hristos înfierea din partea Tatălui.** Iar odată cu **înfierea** primește și calitatea (vrednicia, demnitatea) de **moștenitor** al împărăției lui Dumnezeu: „Iar la câți l-au primit, celor ce cred în numele Lui, le-a dat puterea să se **facă fii ai lui Dumnezeu**, care nu din sânge și din poftă trupească, ci de la Dumnezeu s-au născut" (*Ioan* 1, 12-13); „Pentru că voi toți sunteți **fii ai lui Dumnezeu,** prin credința în Hristos Iisus... Iar dacă voi sunteți a lui Hristos, sunteți deci urmași a lui Avraam, și moștenitori după făgăduință" (*Galateni* 3, 26-29); „...Așa că nu mai ești rob, ci **fiu**; iar dacă ești **fiu**, ești și **moștenitor** al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos" (*Galateni* 4, 7). **Această nouă evaluare pune o nouă temelie, o nouă bază, un nou fel de interpretare și de aplicare a dreptății.** Iar aceasta la rândul ei are și o consecință deosebită de cea de până acum. Noua finalitate constă în aceea că, cei ce sunt **fii și moștenitori ai împărăției aceluiași Părinte, devin frați întreolaltă.** „Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească, și parte femeiască, pentru că voi toți unul sunteți în Hristos" (*Galateni* 3, 20; *Coloseni* 3, 11). Această filiație în Hristos se realizează prin harul Duhului Sfânt (*Romani* 8, 14), cea ce înseamnă că viața celor ce sunt fii ai aceluiași Părinte, devin modele de sfințenie după chipul vieții lui Hristos: „Fiți dar următori ai lui Dumnezeu, ca niște copii iubiți. Și umblați în dragoste, precum și Hristos ne-a iubit pe noi" (*Efeseni* 5, 1-2). Această fraternitate se realizează plenar în trupul lui Hristos, unde toate mădularele devin o unitate de simțire și de acțiune: „Căci precum trupul este unul și are multe mădulare, și toate mădularele unui trup, deși sunt multe, sunt un trup, așa și Hristos. Pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat" (*I Corinteni* 12, 12-13).

Acum **aequitas trece de la un aspect juridic și formal, la unul etic-duhovnicesc, într-o nouă formulare, superioară, a valorilor.** Astfel dreptatea distruge zidul de diferențiere între oameni. Toți sunt egali prin Hristos în fața lui Dumnezeu fără nici o deosebire. **Iar noua frățietate în Hristos este chezășia lui aequitas.** În felul acesta se poate spune că sub aspectul concepției despre dreptate și a modului său de aplicare **creștinismul a schimbat chipul moral al acestei lumi.**

Nu prin reforme sociale și politice, fiindcă el nu este așa ceva, ci prin marele **novum** pe care îl aduce în reconsiderarea omului ca fiu al lui Dumnezeu și moștenitor al împărăției Sale, ca și a fraternității tuturor celor ce alcătuiesc Trupul lui Hristos, și prin extensiune cu toți oamenii, fiindcă toți poartă chipul lui Dumnezeu, pentru toți s-a jertfit Hristos și toți sunt chemați la mântuirea în Hristos. Și pentru a înțelege mai bine rolul moral de transformare a lumii vechi pe care l-a adus creștinismul, vom arăta spre exemplificare faptul că Onisim rămâne pe mai departe sclavul lui Filimon. Dar faptul că este primit și tratat ca un frate prea iubit în Hristos, relațiile dintre ei se schimbă în mod radical. În fața stăpânului, sclavul devenit fiu al lui Dumnezeu în Hristos devine frate, adică egalul în fața lui Dumnezeu cu stăpânul care a primit pe Hristos în inima și viața sa.

În altă ordine de idei, Sfântul Apostol Pavel dă dreptății o nouă formulare legată de mântuirea în Hristos. E vorba de dreptatea lui Dumnezeu care nu se va mai aplica după Lege, ci va face drepți pe cei care crezând în Hristos renasc la o viață nouă prin harul oferit lumii și tuturor păcătoșilor în urma jertfei lui Hristos: „Dar știm că cele ce spune legea, spune celor ce sunt în lege... Pentru că din faptele legii nu se va îndreptăți nici un trup înaintea lui; căci prin lege este cunoașterea păcatului. Dar acum dreptatea lui Dumnezeu s-a arătat în afară de lege, fiind mărturisită de lege și de prooroci. Dreptatea lui Dumnezeu prin credința lui Iisus Hristos la toți și, peste toți cei ce cred, căci nu este deosebire. Pentru că toți au păcătuit și sunt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu, îndreptându-se în dar cu harul lui prin răscumpărarea în Hristos Iisus" (*Romani* 3, 19-24). De acum, însăși mântuirea se va numi ***îndreptare***, sau ***justificare*** prin harul lui Hristos.[7] Cei astfel îndreptați primesc calitatea de fii ai împărăției lui Dumnezeu, iar dreptatea ca sfințenie a vieții lor va fi roadă a Duhului Sfânt alături de pace și bucurie, după cuvintele Apostolului: „căci împărăția lui Dumnezeu este pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17). Aceasta nu înseamnă că Legea care exprimă voia lui Dumnezeu nu va mai avea nici un rol în cultivarea de către om a dreptății lui Dumnezeu. Același Apostol al neamurilor arăta că „legea este sfântă, și porunca sfântă și dreaptă și bună... Căci știm că legea este duhovnicească; dar eu sunt trupesc

vândut sub păcat... Căci după omul cel dinăuntru mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele. Deci eu însumi slujesc cu mintea mea legii lui Dumnezeu, iar cu trupul legii păcatului" (*Romani* 7, 12-25).

Aici Apostolul prezintă drama morală existentă în sufletul omului aflat sub păcat. El nu face binele pe care îl voiește, ci răul pe care nu-l voiește, pe acela îl săvârșește (*Romani* 7, 19). Numai prin credința în Hristos, harul lui Dumnezeu va restabili dreptatea divină ca sfințenie a vieții: „Mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos Domnul nostru – exclamă Apostolul – căci legea duhului vieții în Hristos Iisus m-a izbăvit de legea păcatului și a morții" (*Romani* 7, 25 – 8, 2).

D. Privire asupra conceptului de dreptate la Sfinții Părinți

În general, Sfinții Părinți subliniază faptul că nici o altă virtute ca dreptatea nu este atât de adânc înfiptă în conștiința și sufletul omenesc. O dovedește pe deplin faptul că ea este prezentă în toate culturile antice, atât ca formulare religioasă, cât și ca formulare juridică, ca virtute socială.[8]

Astfel, Sfinții Părinți socotesc dreptatea ca fiind inclusă în legea morală naturală, ca simț al echității de origine divină, așa cum am văzut că a fost formulat mai ales de *Platon* și de *Cicero*.

Astfel, ***Origen*** arată că legea naturală se cuprinde după principiul general: „nu face altuia ceea ce ție nu-ți place" (*Tobit* 4, 15). Această lege este comună și înscrisă în inimile tuturor oamenilor. Depozitul ei este ***mintea***, ca un sicriu de aur în care se află tablele legii. În minte avem înscrisă legea lui Dumnezeu. Mintea trebuie însă să fie de aur, curată, deoarece în ea se păstrează legea lui Dumnezeu, cea care nu e scrisă cu cerneală, ci cu Duhul lui Dumnezeu cel viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii" (*II Corinteni* 3, 3).[9] Dar oare cine a scris legea în inimile acelora, dacă nu Dumnezeu cu degetul Său? Aceasta e legea naturală pe care a dat-o Dumnezeu neamului omenesc și pe care a scris-o în mințile tuturor. Numai pe aceasta o putem cunoaște cu mijloacele noastre firești. Dar pe adevărata lege a lui Dumnezeu, ***aceea care cuprinde întreaga dreptate a Lui***, pe aceea nu o putem

descoperi și nici cuprinde cu mintea noastră, pentru că o depășește cu mult.[10] Însă dreptatea în sine, substanța dreptății este numai una, și aceea este Hristos. Din acesta se formează dreptatea care este în noi. [11]

Sfântul Ioan Gură de Aur arată că dreptatea reprezintă voința lui Dumnezeu: νόμος αὐτῷ φυσικὸν ἐγκατέθηκε, adică legea naturală pusă de Dumnezeu în conștiința omului. Ea se lămurește prin conștiință și prin ea putem face deosebirea dintre ce este bine și ce este rău.[12] Dreptatea divină este cea adevărată. Ea nu este aplicată numai cu măsura dreptului, ci și cu ***cea a iubirii de oameni***, care dacă nu ar exista, și ar fi necesar să se aplice numai dreptul, toate ar pieri. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur „face sudura" între δικαιοσύνη καὶ φιλαντρωπία.[13]

Sfântul Vasile cel Mare spune că adevărata dreptate este Hristos (ἡ γὰρ ἀληθὴς δικαιοσύνη ἐστὶν ὁ Χριστός).[14]

Sfântul Ioan Damaschinul spune că sfințenia este mai mare decât dreptatea. Dreptatea înseamnă împărțirea celor egale în mod nepărtinitor, pentru a da fiecăruia după munca sa. Sfințenia se contopește cu Binele și astfel ea suportă nedreptatea și poate ierta pe cei ce fac nedreptăți. Nu se răzbună pe ei, ci le aduce binele.[15]

Evagrios în *Prâkticonul* său, urmând pe Platon socotește sufletul rațional tripartit, fiecărei părți corespunzându-i câte o virtute. Părții raționale îi corespunde *phronesis* (chibzuința), sau *synesis* (înțelegerea), sau *sophia* (înțelepciunea). Părții concupiscente îi corespunde: *sophrosyne* (cumpătarea), *agape* (iubirea) și *enkrateia* (înfrânarea). Părții irascibile îi corespunde *andreia* (curajul) și *hypomene* (răbdarea). Sufletului întreg îi corespunde δικαιοσύνη (dreptatea). Ea le armonizează pe toate.

Teodoret al Cirului definește dreptatea cu o dreaptă putere stăpânitoare a sufletului și ca o simetrie a pasiunilor (afectelor) care sunt supuse stăpânirii sufletului. Stăpânirea pasiunilor asigură echilibrul sufletesc.[16]

Lactanțiu arată că cea mai mare virtute este dreptatea. Ea se deschide prin două artere: *pietatea* și *echitatea*. Pietatea este începutul și originea justiției; echitatea este puterea și rațiunea de a fi a justiției. Pietatea înseamnă cunoașterea lui Dumnezeu. Echitatea înseamnă a se face pe sine egal cu ceilalți. Dumnezeu a creat pe oameni egali și a vrut să fie toți deopotrivă unul altuia. De aceea unde nu sunt toți

deopotrivă acolo este nedreptatea.[17]

Lactanțiu aduce și alte elemnte de evaluare a dreptăți ca virtute a sfințeniei creștine. Adevărata religie este alcătuită din virtuți și dreptate, spune el (*Div. Inst.* VI, 25, 7). **Ideea de dreptate este cea mai curată glorie a minții omenești.** Ea este singurul temei de pe care omul se poate înălța până la Dumnezeu, care este întruparea integrală și ideală a dreptății. De aceea, practicarea fără greș a dreptății este expresia, celui mai înalt cult religios. Atât filosofii vechi cât și Cicero afirmă că omul se naște pentru dreptate... Cultul lui Dumnezeu este unul singur **„să nu fii rău"** (*Div. Inst.* VI, 25, 9-10). **Forma cea mai înaltă a cultului divin este lauda către Dumnezeu din gura celui drept, laudă însoțită de umilință și pietate.**[18]

Ilarie de Pictavium arată că dreptatea provine din rațiunea divină, se afirmă prin rațiunea umană și tinde spre înfăptuirea binelui. Prin rațiunea umană, dreptatea se manifestă ca lege naturală.[19]

Sfântul Ambrozie al Milanului arată că dreptatea omenească pornește din dreptatea divină, pe care noi o cunoaștem prin intermediul adevărului.[20] Dreptatea se mai numește și bunătate. Ca virtute, dreptatea este mama tuturor, și le cuprinde pe toate (mater et omnium virtutum)[21]. „Justitia sola est quae virtutes omnes complectitur".[22] Dreptatea este cu precădere socială prin „suum cuique tribuere", reprezentând o putere altruistă. Ea este mai întâi comunitară, și apoi individuală.

Fericitul Augustin arată că dreptatea este una singură. Ea se lămurește prin lumina adevărului și a binelui prin care se urcă spre centrul său ființial, sau coboară din el spre viața omenească.[23]

Isidor de Sevilla apreciază că dreptatea ca virtute privește toate raporturile posibile ale omului cu Dumnezeu și cu semenii săi, atât cele juridice, cât și cele morale.[24]

Mai departe, în teologie, prin noțiunea de dreptate au fost definite principalele aspecte ale sfințeniei omului în fața lui Dumnezeu. Astfel, starea omului dinaintea căderii în păcat se numește **„justitia originalis"**; iar participarea omului la opera răscumpărătoare a Mântuitorului spre a și-o impropria, se numește ***„justificare"***: „Cu mult mai vârtos deci acum, fiind îndreptățiți prin sângele Lui, ne vom mântui prin El" (δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωτησόμεθα δι'αὐτοῦ... = multo igitur nunc

iustificati in sanguine ipsius solvi erimus... – *Romani* 5, 9).

Note bibliografice

1 *Despre Fericiri*, Cuvântul IV, trad. Pr. Prof. D. Stăniloaie, P.S.B. 29, p. 362 - 363.
2 Idem, p. 367.
3 Migne P.G., 44, col. 1245 B.
4 Despre Fericiri, P.S.B. 29, p. 365 - 366.
1 Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox*, București, 1992, p. 13-14.
2 Liviu Stan, *Ontologia juris*, Sibiu, 1943, p. 10-15.
3 *Idem*, p. 60.
4 *Ibidem*, p. 61-62.
5 *Ibidem*, p. 79-82.
6 Amănunte la Pr. prof. dr. Petru Semen, *Sfințenia lui Dumnezeu și sfințenia oamenilor în Vechiul și Noul Testament*, în rev. *Mitropolia Moldovei și Bucovinei*, nr. 1-3 / 1992; *Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament* (teză de doctorat), Iași, 1993.
7 A se vedea: Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 223-233; Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani cu comentar*, Cernăuți, 1923; Emil Brunner, *Der Romerbrief*, (trad. rom. Ieremie Hodoroabă), Ed. Lumina lumii, 1992, p. 45-50.
8 Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Dreptatea în învățătura principalelor religii actuale*, în rev. *Ortodoxia*, nr. 1 / 1955, p. 46-71.
9 Migne *P. G.* 14, 942;
10 Migne *P. G.* 12, 640.
11 Migne *P. G.* 14, 212.
12 Migne *P. G.* 49, 131.
13 Migne *P. G.* 55, 287.
14 Migne *P. G.* 31, 212.
15 Migne *P. G.* 94, 669.
16 Migne *P. G.* 83, 648.
17 Migne *P. L.* 6, 596 – 597.
18 Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie și literatură patristică*, București, 1995, p.192.
19 Migne *P. L.* 9, 603.
20 Migne *P. L.* 15, 1865.
21 Migne *P. L.* 14, 299.
22 Migne *P. L.* 14, 514.
23 Migne *P. L.* 33, 461.
24 Migne *P. L.* 83, 95.

5. Fericiți cei milostivi că aceia se vor milui

Mila este o virtute naturală. Ea aparține persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune și comunicare, caracterizată prin „a se bucura cu cel ce se bucură și a plânge cu cel ce plânge" (*Romani* 12,15). Mai precis, mila este un afect, un sentiment care mișcă sufletul omenesc spre neputința și suferința omenească, sau chiar și a animalelor; motiv pentru care i se spune și compasiune, (a suferi împreună sau alături de cineva). Unii filosofi antici o considerau slăbiciune a sufletului, sau o admiteau într-un cadru restrâns, familial, social, etnic. De pildă, stoicii care considerau că afectele sunt boli ale sufletului, mila ca afect trebuia eliminată din suflet. Pentru Aristotel, care-i socotea pe sclavi „unelte însuflețite", natural că față de unii ca aceștia nu erai dator să ai sentimente de milă. Sofocle arăta că „cei ce se află în nenorociri pe care singuri și le-au creat, nu merită nici indulgență, nici milă din partea cuiva", iar poetul Virgiliu proclamă categoric că „înțeleptul nu suferă milă față de cei în suferință". În epoca modernă, Schopenhauer, pe de o parte „acceptând ca ființă a lumii voința irațională și instinctivă, iar lumea plină de mizerii și nefericire, scoate în evidență ca unică virtute a omului simpatia (mila), prin care eul omului se recunoaște pe sine în celălalt, simțind suferințele aceluia ca ale sale proprii". Pe de altă parte, Fr. Nietzsche, proclamând supraomul a cărui virtute principală este forța, proclamă mila ca un defect al naturii umane, care atribuit lui Dumnezeu, a dus la moarte Lui. Iată cuvintele întunecatului filosof: „Așa glăsuiește orice dragoste mare; preamărește iertarea și mila. Trebuie să-ți stăpânești inima, căci dacă o lași să plece, vai! ce repede îți pierzi capul! vai! unde s-au săvârșit pe pământ mai multe nebunii decât printre cei milostivi și cine

făptuia mai mult rău pe pământ decât nebunia milostivilor!...Nenorocire tuturor celora ce iubesc, fără să aibe o înălțime, care să fie mai presus de mila lor!...Astfel grăitu-mi-a într-o zi diavolul: «Și Dumnezeu își are iadul său; e dragostea lui de oameni». Și în urmă auzitu-l-am spunând aceste vorbe: «Dumnezeu e mort; numai mila lui de oameni l-a ucis»... Feriți-vă deci de milă: ea va grămădi asupra omului un nor greoi..."[1] Pe de altă parte, cunoscuta scriitoare Emily Brontë remarcă faptul că de multe ori „ne e milă de oamenii care n-au milă nici de ei înșiși, nici de alții"; iar pe frontispiciul romanului *Suflete zbuciumate* de Stefan Zweig stau scrise următoarele cuvinte: „Există două feluri de compătimiri. Unul plin de slăbiciune și sentimental, care de fapt nu este altceva decât nerăbdarea inimii de a se elibera cât mai repede cu putință de penibila înduioșare în fața nenorocirii altuia, așadar o compătimire, care nici măcar nu este compătimire, ci doar o apărare instinctivă a propriului suflet în fața unei suferințe străine. Și un altul, singurul demn de luat în seamă - compătimirea nesentimentală, dar creatoare, care știe ce vrea și este hotărâtă să îndure totul, cu răbdare și compasiune, până la capătul puterilor ei și chiar mai departe".

Dincolo de aceste păreri contradictorii enunțate de-a lungul vremii, mai presus de orice, mila rămâne un sentiment profund, uman provenit din iubirea menită să creeze și să asigure solidaritatea umană. În mod firesc oamenii au calitățile și defectele lor; au împlinirile și neajunsurile lor; întâmpină situațiile de fericire, dar sunt de multe ori copleșiți de diversele suferințe și necazuri, încât a rămâne indiferent față de suferința omenească rămâne o defecțiune de caracter, specifică sufletelor dure, egoiste, interesate și împietrite... De aceea, în felul lor, toate religiile au promovat mila, și toate culturile s-au străduit să o cultive prin actele de milostenie, mărinimie și generozitate.

VIRTUTEA MILOSTENIEI

În Vechiul Testament, milostenia este o poruncă a lui Dumnezeu și o datorie, un mod de evaluare a evlaviei credincioșilor.

Pe de o parte, Dumnezeu pe lângă faptul că este un Stăpân drept care pedepsește păcatul, El este în același timp milostiv (*Ieșire* 22, 27) față de cel ce se căiește, ca și față de omul aflat în nenorocire și

necazuri. De aici binecunoscutul *Psalm* 50: „Miluiește-mă Dumnezeule, după mare mila ta și după mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegea mea..."

Dacă Dumnezeu este milostiv, și omul într-o orânduire teocratică trebuie să fie la fel de milostiv. Prin milostenie, omul împlinește dreptatea lui Dumnezeu și dobândește sfințenia. El va deveni sfânt, așa cum Dumnezeu în toate manifestările și faptele Sale este sfânt.

În felul acesta ne explicăm, fără prea mare greutate, că milostenia avea în primul rând un aspect oficial, public, organizat, privind raporturile membrilor aparținători statului care se conduce după Legea lui Dumnezeu. Astfel, milostenia era aplicată în foarte multe din împrejurările vieții, din care amintim: seceratul holdelor (*Levitic* 19, 9-19); adunarea recoltei cerealelor și a pomilor (*Deuteronom* 24,19-22) și mai ales în așa numitul an sabatic (*Levitic* 25,1-7), vezi și *Deuteronom* 15,1-11).

În al doilea rând, milostenia ca datorie a religiozității sau evlaviei este întâlnită atât în cărțile canonice, cât și în cele necanonice ale Vechiului Testament, ceea ce înseamnă că asupra ei se exercită o insistență aparte, ca asupra unui act de cult. După cum arătam, ea este raportată totdeauna la milostivirea lui Dumnezeu care se identifică cu cel în suferință sau în necaz. În felul acesta, milostenia se afirmă ca un imperativ moral, care atrage după sine binecuvântarea sau osânda lui Dumnezeu. Iată câteva texte concludente în acest sens: „Cel ce apasă pe cel sărman defaimă pe Ziditorul lui, dar cel ce are milă de cel sărac îl cinstește" (*Pilde* 14, 31); „Cel ce își bate joc de sărac, defaimă pe Ziditorul lui, cel ce se bucură de o nenorocire nu rămâne nerăsplătit" (*Pilde* 17, 5); Cel ce se îndură de sărmani e fericit" (*Pilde* 14, 21); „Milostenia izbăvește de la moarte și nu te lasă să te pogori în întuneric" (*Pilde* 4,10); „Dă milostenie din avere și să nu aibe ochiul tău părere de rău când vei face milostenie...Când vei avea mult, fă din ele milostenie și când vei avea puțin, nici din puțin nu te teme a face milostenie" (*Tobit* 4, 7-9); „Cei ce fac milostenie și dreptate vor trăi viață lungă. Iar păcătoșii sunt dușmanii vieții lor" (*Tobit* 12,10). „Focul arzător îl va stinge apa, iar milostenia va curăți de păcate" (*Sirah* 3, 29). Milostenia se înscrie în ansamblul vieții religioase a omului, alături de post,

rugăciune, și libertate: „Bună este rugăciunea cu post, milostenie și dreptate" (*Tobit* 12,8). Milostenia are ca obiect ajutorarea aproapelui în orice situație s-ar afla el: „Împarte pâinea ta cu cel flămând, adăpostește în casa ta pe cel sărman, pe cel gol îmbracă-l și nu te ascunde de cel de un neam cu tine. Dacă dai pâinea ta celui flămând și saturi sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei"(*Isaia* 57, 7-10). Profeții accentuau faptul că milostenia valorează mai mult în fața lui Dumnezeu, decât simplele acte de cult îndeplinite formal: „Milă voiesc, nu jertfă", zice Domnul (*Oseia* 6,6).

De aici vedem că importanța milosteniei constă în prefacerea iubirii sufletului tău în fapte concrete de ajutorare a celor sărmani și neputincioși care însă nu-ți pot răsplăti. Fapta ta de milostenie nu rămâne totuși fără răspuns. În locul lor îți va răsplăti Părintele lor și Dumnezeul tău, „El va răsplăti fapta ta cea bună" (*Pilde* 19,7).

Din cele de mai sus vedem că, deși practicată sub forme destul de variate, milostenia în Vechiul Testament este totuși limitată, ea extinzându-se mai mult la cei de aceeași credință sau la conaționali (*Pilde* 13, 12; *Isaia* 57, 7). Pe de altă parte, milostenia a devenit de multe ori o simplă formalitate a împlinirii preceptelor divine scrise în Lege, sau ca o practică religioasă a evlaviei, nu o dată primind un caracter interesat, vizând câștigarea reputației în fața oamenilor, sau nădăjduind la împlinirea unei răsplătiri, sau a împlinirii unei dorințe din partea lui Dumnezeu. După cum remarcă un comentator de mare autoritate în domeniu, „la iudei, milostenia era în mod special o datorie religioasă. Cel care dă pentru a fi văzut, viza mai mult reputația pietății, decât a milei îndreptată către cel care este obiect al îndurării. În acest caz, milostenia este ca o „trompetă" care va atrage atenția asupra faptei săvârșite"[2].

Oricum, lăsând la o parte acest neajuns, pentru ascultătorii Fericirilor, ca și pentru destinatarii Evangheliei după Matei, răsplata promisă celor ce săvârșesc milostenie, că vor fi și ei miluiți de Dumnezeu apare ca un act de dreptate divină pe care, de altfel, Mântuitorul l-a mai enunțat și altă dată sub forma de aplicare a dreptății: „Cu ce măsură vei măsura, cu aceeași măsură ți se va măsura" (*Marcu* 4, 24).

Văzând însă modul defectuos în care se făcea milostenia pe timpul

Mântuitorului, se cuvine să vedem modelul împlinirii acestei Fericiri recomandat și făptuit de El, pentru a putea dobândi milostivirea Părintelui ceresc.

Înainte se impune ca imperios necesar să stabilim sensul diversificat al milosteniei, ca virtute recomandată de Mântuitorul și a modului de aplicare a ei în comunitatea apostolică și postapostolică. Și aceasta pentru că, așa cum atrăgea atenția Sfântul Ioan Gură de Aur, „porunca aceasta (a milosteniei) este întinsă (variată), fiindcă și modurile de a milui sunt diferite (felurite)".[3]

1. ἐλεημοσύνη - în sens de milă, milostenie, caritate (de la ἐλέω = a avea milă, a avea îndurare ; și adjectivul ἐλεήμων = caritabil, milostiv, sau compasiune. Eleemosyne redă Fericirea a V (*Matei* 5, 7)și este sinonim cu evreiescul „sidqah", reprezentând milostenia care conduce la îndreptare" (justificare, mântuire, sfințenie).

2. Mântuitorul când ne îndeamnă să fim milostivi, precum și Tatăl nostru cel din ceruri este milostiv, cuvântul milosteniei este redat prin οἰκτεὶρω (*Luca* 6, 36), în sensul de a plânge pe cineva.

Vom înțelege mai bine înțelesul acestor doi termeni care redau ideea de milă - milostenie - binefacere, dacă vom vedea corespondentul lor în limba latină. Grecescul ἐλεημοσύνη este de-a dreptul transcris în latină: „eleemosyna" însemnând acțiunea practică de a face milostenie. Grecescul οἰκτιρὸζ este redat prin „misericord" (misericordia - format din „miseria" = nenorocire, necaz, supărare, greutate; și „cor - cordis = inimă", definind cu precădere sentimentul de milă, compasiune, înduioșare (în franceză „la misericorde", sau „la compassion"). De aici vedem că virtutea morală a milosteniei va fi redată prin eleemosyne, spre a indica cu precădere acțiunea, fapta îndreptată spre suferința sau necazul cuiva. Mai precis, ea este misericordia (compasiunea) în acțiune.

Să vedem în concret cum ne-a recomandat Mântuitorul și cum a cultivat Biserica creștină pe eleemosyne, pentru ca cei care o practică să se poată împărtăși de milostivirea Părintelui ceresc.

Dacă în timpul activității Mântuitorului, milostenia purta pecetea mândriei și aroganței (vezi pilda vameșului și fariseului), El insistă asupra faptului că milostenia trebuie să fie dezinteresată, sinceră, naturală,

liberă, expresie a iubirii față de Dumnezeu și față de omul aflat în suferință, oricine ar fi acesta. „Deci când faci milostenie să nu trâmbițezi înaintea ta... ca să fiți slăviți de oameni... Iar tu când faci milostenie să nu știe stânga ta ce face dreapta ta. Ca să fie milostenia ta într-ascuns și Tatăl tău cel ce vede în ascuns îți va răsplăti la arătare" (*Matei* 6, 24). După cum observă un comentator, acest fel de discreție nu anulează unitatea de iubire între cel ce dă și cel ce primește, fiindcă porunca Mântuitorul se referă explicit la cel ce dă, iar „stânga" și „dreapta" reprezintă o unitate în cadrul aceluiași corp.[4] Iar pentru a înțelege mai bine modul în care trebuie să cultivăm virtutea milosteniei, Mântuitorul ne-a lăsat frumoasa **pildă a „samarineanului milostiv"** (*Luca* 10, 29-37). Pilda ne arată că mila samarineanului pornește din iubire și se îndreaptă spre „un om oarecare", aflat în suferință sfâșietoare, despuiat de orice putere de a se ajuta singur. Nu era nici prieten, nici cunoscut și nici din același neam. Alții au trecut nepăsători pe lângă suferința lui. Samarineanului însă „i s-a făcut milă" și i se dăruie binevoitor și plin de îndurare. „Și apropiindu-se, i-a legat rănile, turnând untdelemn și vin, și punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el. Și a doua zi plecând, a scos doi dinari, a dat gazdei și a zis: poartă grijă de el și orice vei mai cheltui îți voi da când mă voi întoarce". Vedem de aici că samarineanul nu a urmărit nici un interes egoist. Nu l-a interesat decât salvarea acelui om aflat în nenorocire. L-a înduioșat și chiar copleșit suferința și neputința lui. El se sacrifică ridicându-l și transportându-l la casa de oaspeți pe nenorocitul aruncat la periferia vieții, oferind și gazdei plata pentru îngrijirea acordată. Milostenia lui este apoi dezinteresată și discretă, lipsită de orice publicitate sau urmă de orgoliu. În sfârșit, milostenia samarineanului a avut un caracter de profunzime, vizând nu simpla ajutorare, ci salvarea vieții, a integrării ei în cursul normal. Această pildă în neasemuita ei simplitate și profunzime va sta la baza carității creștine de mai târziu, demonstrând că milostenia nu trebuie să fie un sentimentalism lacrimogen și pasiv, o compasiune vaporoasă, ci trebuie să fie mobilul unei hotărâri ferme de a acționa spre binele semenului, nu în sensul de a-l ajuta să nu „moară de foame, menținând în felul acesta de multe ori starea de lenevie, de cerșetorie, de „milogeală", de a „nu-și valorifica

talanții", a multora care preferă parazitismul în locul muncii cinstite...

În magnificul tablou al judecății de apoi (*Matei* 25, 31-46) Iisus se identifică cu toți marginalizații, nevoiașii și suferinzii lumii. El spune „mie mi-ați făcut", ceea ce înseamnă că raportează rodul faptei noastre, efectului ei, ceea ce am făcut altora, ca și cum i-am fi făcut Lui... Un teolog reflectând asupra tainei Fiului Omului în legătură cu judecata viitoare, arată că „în așteptarea arătării Sale în slavă, Fiul Omului cunoaște un mod de existență și de prezență, de un fel foarte particular, secret și misterios. El va fi fost în mod tainic prezent în cei în suferință, în frații înfometați, goi, bolnavi, izolați. La a doua venire, Judecătorul transcendent, Fiul Omului din cartea lui Daniel și din cartea lui Enoh, a descoperit tuturor neamurilor, adunate și strânse de-a dreapta și de-a stânga Sa, o taină de dimensiuni cosmice. Ei vor constata că acest judecător, pe care au crezut că îl vor vedea pentru prima oară, L-au întâlnit de mult și mereu, de-a lungul vieții lor pământești. Dar această taină ei nu o vor cunoaște, decât atunci când va fi prea târziu, când ei vor fi deja judecați și repartizați la dreapta s-au la stânga".[5] Orientându-se după aceste îndrumări ale Mântuitorului, Sfântul Ioan Gură de Aur stabilește șapte **fapte ale milosteniei trupești**: a da celui **flămând**, a adăpa pe cel **însetat**, a îmbrăca pe cel **gol**, a cerceta pe cei din **închisori**, a cerceta pe cei **bolnavi**, a primi pe cei **străini** în casă și a **îngropa** pe cei morți.

Pe lângă aceste fapte trupești, milostenia cuprinde și faptele referitoare la viața sufletească a aproapelui. Sfântul Apostol Pavel distinge două aspecte: În primul rând **„a plânge cu cel ce plânge"**, adică a participa, a-l ajuta și a-l salva pe semenul nostru aflat în dificultăți sufletești sau duhovnicești. Și în acest sens ne vom referi la faptele milei sau îndurării sufletești pe care le aflăm în Noul Testament, tot în număr de șapte: a-l abate pe **păcătos** de la păcatul său (*Iacob* 5, 19-20); a-l învăța pe cel **neștiutor** credința mântuitoare (*Fapte* 8, 31; *Tit* 2, 4-7); a da un **sfat bun** celui ce are trebuință (*I Tesaloniceni* 5, 11-15); a ne **ruga lui Dumnezeu** pentru aproapele nostru (*Iacob* 5, 16; *Filipeni* 1, 19; *Col.* 4, 3); **a mângâia** pe cei întristați de vreo nenorocire, boală sau păcat (*I Tesaloniceni* 5, 14); a nu **răsplăti răul cu rău**, ci cu binele (*Matei* 5, 44-48; *Romani* 12, 19-21); **a ierta greșalele** pe care ni

le-au făcut nouă semenul nostru (*Matei* 18, 22). În al doilea rând „a **se bucura cu cei ce se bucură**" (*Romani* 12, 15). Sfântul Ioan Gură de Aur spune, în acest sens, următoarele: „Noi putem afla mulți oameni care plâng cu cei ce plâng, adică își fac milă de cei nenorociți, dar nu pot deloc să se bucure cu cei ce se bucură, ci pe când alții se bucură, ei varsă lacrimi. Deci a se bucura cu cei ce se bucură nu este o virtute neînsemnată, ci mai mare decât a plânge cu cei ce plâng, ci chiar mai mare decât a sta în ajutorul celor aflați în primejdii; căci mulți sunt aceia care împart primejdia cu cei ce sunt în primejdii, dar sunt foarte supărați pe cei ce se bucură".[6] Desigur nu e vorba de bucuria destrăbălată prin care mulți își jubilează succesele, ci de bucuria ca și comuniune de iubire, care alungă tulburarea invidiei, și constituie o forță morală ce înnobilează spre noi și multiple împliniri.

Un alt aspect al milosteniei este cel **comunitar**. Aceasta înseamnă că milostenia nu este făcută arbitrar, la voia întâmplării, sau ocazional, ci organizat având ca obiectiv salvarea trupească și sufletească a omului. Prin aceasta milostenia devine un act soteriologic, imitând mântuirea omului din iubire și milă divină. Ea este săvârșită de Biserică și se referă la comuniunea credincioșilor, sau la integrarea oamenilor în comuniunea împărăției lui Dumnezeu, sau la ajutorarea reciprocă a comunităților creștine. Aceasta este κοινωνία, λειτουργία și διακονία creștină, așa cum reiese mai ales din epistolele pauline (*Romani* 15, 26; 16, 15; *II Corinteni* 9, 12; Col. 5, 13; *I Corinteni* 16,15; *II Corinteni* 8, 1-14; 9, 5-8).

Legată de această formă comunitară, milostenia se va numi și εὐλογία (dărnicie, binecuvântare: *II Corinteni* 9, 5). În comunitatea eclezială milostenia va reprezenta „roada Duhului Sfânt" și se va numi: χρηστότης (bunătate) și ἀγαθωσύνη (facere de bine) (*Galateni* 5, 22).

Acest caracter comunitar organizat de Biserică a pornit din porunca Domnului că: „**mai bine este a da decât a lua**" (*Fapte* 20, 35). Ea devenise o regulă de aur, o normă de credință și de conduită pentru Biserica primară. Cuvintele acestea exprimau iubirea creștină în acțiune, menită să **sfințească viața credincioșilor** eliberând-o atât de lăcomie și zgârcenie, cât și de pofta de acumulare a bunurilor prisositoare. În comunitatea Bisericii primare, nu se știa ce este al meu și al tău, fiindcă

toate erau de obște, primind fiecare după cum avea trebuință: „Și nimeni nu era lipsit între ei, căci toți câți aveau țarini sau case, vânzându-le, aduceau prețurile celor vândute, și le puneau la picioarele Apostolilor... (*Fapte* 4, 34-35). Din nefericire însă au apărut și profitorii, oamenii necinstiți, dominați de lăcomie... Astfel, soții Anania și Safira dornici după acumularea de bunuri pe cale necinstită, au fost pedepsiți exemplar... (*Fapte* 5, 1-10). La fel și Simon Magul a rămas peste veacuri simbolul falsificării darurilor lui Dumnezeu, determinat de filarghirie (*Fapte* 8, 18-24), despre care Apostolul atrăgea atenția că este „izvorul tuturor relelor" (*I Timotei* 6,10).

Didahia, sau *Învățătura celor 12 Apostoli* scrisă în partea a doua a primului secol creștin (cam pe la anul 70) dă mărturie cu privire la existența în acea vreme a unor „traficanți de Hristos". Aceștia erau niște profeți harismatici care încercau să-și asigure un trai comod numai din milostenie. Biserica i-a demascat și i-a declarat „profeți falși", fiindcă „nu trăiesc după chipul lui Dumnezeu" (*Didahia* XI, 8; XII, 3-5), și astfel s-a dat creștinilor îndemnul : „să asude milostenia ta înainte de a-l alege pe cel căruia să o dai"(*Didahia* I, 5-6).

De aceea, în aplicare milosteniei se cuvine să operăm cu chibzuință, sau cu dreaptă socotință, spre a face deosebirea între milostenia acordată unui nevoiaș, pornită din iubirea față de Hristos, și a refuza pe profitorii și necinstiții lumii... Astfel, prin dreapta socoteală nu lăsăm ca dragostea să devină slăbiciune, iar milostenia o naivitate și un **eșec moral**...

Acesta este un motiv în plus pentru ca Biserica să organizeze opera calitativă în **adevărate instituții de asistență socială**, care constituie o adevărată **revelație divină**, și **nemaiîntâlnită minune** a dragostei față de cel aflat în suferință, marginalizați, izolați, părăsiți, învinși. „Din primele zile ale lucrării sale, prin Sfinții Apostoli, prin ucenicii acestora, prin evangheliști, prooroci, prin diaconi, diaconițe, presbiteri, presbitere, văduve și prin toată obștea de credincioși, împreună cu slujitorii obișnuiți ca și cu cei harismatici, Biserica a pus toată grija pentru pâinea cea de toate zilele a celor nevoiași. Evanghelia nu li s-a vestit acelora numai prin cuvânt, ci și prin faptă. Iar vestea cea bună a faptei de ajutorare sau evanghelia faptei a străbătut ca fulgerul de la un capăt la altul

lumea romană. S-au ridicat ca valurile uriașe ale apelor mulțimile celor flămânzi și goi și în toate părțile s-a pornit căutarea lui Hristos și a ucenicilor Săi în căutarea celor ce vesteau o Lege nouă, o lege biruitoare prin dragoste de oameni... Ce veste bună pentru cei asupriți și ce năprasnică noutate pentru asupritori! În curând, și unii și alții s-au făcut vestitorii ei. Iar Biserica și obștea de credincioși împlineau cu dragoste și smerenie legea cea nouă, mai ales prin instituțiile de asistență socială, care erau: gerocomiile (azile pentru văduve); parthenocomiile (fecioare), brefotrofiile (leagăne de copii părăsiți sau găsiți), orfenotrofiile (orfelinatele), xenodohiile (case de oaspeți pentru primirea străinilor), ptohotrofia (ptohos - sărac, azile pentru săraci), nosoconiile (nosos = boală = spitale), gerontocomiile (azile pentru bătrâni). De remarcat faptul că averea Bisericii era averea săracilor.[7]

Din nefericire, opera social-religioasă pe care a îndeplinit-o Biserica prin aceste așezăminte, este deseori ignorată, minimalizată... deși istoria lor pentru dezvoltarea vieții bisericești și pentru îndeplinirea rostului ei mântuitor în lume, este de o importanță cel puțin tot atât de mare ca și istoria sinoadelor ecumenice. Această ignorare se datorează faptului că se socotește greșit că istoria ar consta în ani, din persoane și personalități, chiar și din eretici, și mai puțin din talazurile mari ale vieții și din lucrarea de purtare peste ele a corabiei mântuitoare, la cârma căreia stă Hristos. Prezența și lucrarea milostivirii lui Dumnezeu în istorie o mai mărturisesc apoi toate strădaniile sfinților filantropi, ca și a tuturor celor ce s-au ostenit în orice ascultări prin numeroasele și felurItele așezăminte de caritate creștină. Umila și anonima lor existență, sfârșită adeseori cu jertfire de sine pentru cei pe care îi îngrijeau, a fost aceea care a dus în spinare ca melcul, măreţul edificiu al asistenței sociale a Bisericii. Eroi și mucenici necunoscuți, chipurile lor se înalță luminos în zbuciumul istoriei, formând o adevărată **„massa candida“** străjuitoare a razelor iubirii față de aproapele și alinătoare a suferințelor omenești.[8]

Revenind la Fericirea a V-a, vom preciza că sub aspectul moralei creștine nu interesează faptul cât dă cineva, ci faptul că milostenia este făcută din **iubire sinceră**. Iar autenticitatea iubirii creștine în actul milosteniei este valorificat nu prin cantitate, ci prin **jertfelnicie**. Exemplul

văduvei care a pus în cutia milelor de la templu numai doi bani fiindcă numai atâta avea, a fost apreciată de Mântuitorul că a dat mult mai mult decât cei care au oferit din prisosul lor... (*Marcu* 12, 43-44). În sfârșit, milostenia creștină este un act **liber** „Nu este și nu poate fi impusă de nimeni: Fiecare să dea cum socotește cu inima, nu cu mâhnire, sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel ce dă de bunăvoie“(*II Corinteni* 9 ,7).

Promovând opera caritativă într-o formă organizată și comunitară prin iubire, Biserica îi restabilește celui aflat în nevoi și sărăcie, calitatea demnității sale umane, scoțându-l din josnicia existenței sale calificată prin peiorativul: „milog“. Vom înțelege mai bine aceasta, dacă vom analiza chiar și în treacăt raportul dintre iubire și milă. Iubirea se referă totdeauna la o valoare. Mila însă vizează ceva ce reprezintă procese orientate în sens opus exigențelor valorilor. De pildă, un om bolnav, suferind, neputincios, nefericit etc. poate fi obiect simultan atât al milei, cât și al iubirii, însă sub unghiuri diferite. Poate fi subiect al milei întrucât e luat în considerare ca bolnav, neputincios, nefericit, etc., și poate fi obiect al iubirii, întrucât e considerat în virtualitățile lui de sănătate, putere, înălțare etc. Altfel spus: dacă simți milă față de bolnavul, decăzutul, slabul din om, iubirea o simți față de sănătosul, puternicul, curatul dintr-însul. S-a spus pe bună dreptate că mila fără iubire înjosește pe cel compătimit. Am văzut că mila se referă la omul aflat în starea de nefericire, de slăbiciune, mizerie, suferință. Faptul că eu îl fac pe unul ca acesta să ia la cunoștință compătimirea mea, îi poate răscoli în chipul cel mai dureros sentimentul de inferioritate în care se află. Ori, a-i da cuiva prilejul să-și recunoască inferioritatea, nevrednicia, mai ales când se află prăbușit sub povara unei nenorociri, înseamnă a-i atinge în mod grav simțământul său de demnitate și a-i vărsa astfel în suflet amărăciunea ucigătoare a rușinii și a umilinței.[9]

Pentru a înțelege mai bine respectul și redarea demnității umane, celui decăzut din ea prin cerșetorie, următorul studiu de caz este concludent. Se spune că poetul **Reiner Maria Rilke**, ieșind dintr-o catedrală unde asistase la serviciul divin, zărind un cerșetor, scoate floarea ce o avea la butoniera hainei și o înfige în haina zdrențuită a cerșetorului, strângându-i cu căldură și sinceritate mâna. Gestul a

pătruns până în adâncul inimii cerșetorului și răscolindu-i demnitatea, de-a dreptul a renunțat la înjosirea la care s-a supus atâta timp...

Cultivând milostenia, Biserica a înscris în calendarul sfințeniei creștine numele atâtor sfinți, care au ridicat caritatea pe cele mai înalte culmi; unii ca aceștia au împărtășit întreg prisosul avuției lor celor nevoiași, spre a se mulțumi cu strictul necesar și a simți în schimb în străfundul inimii bucuria de negrăit de a se fi putut dărui integral iubirii lui Dumnezeu. Fiindcă în aceasta constă forța morală a milostenie, în bucuria împlinirii duhovnicești, a dobândirii calității de fiu care imită și desăvârșește opera de milostenie a Părintelui (*Luca* 6, 36), de a putea vedea în semenul nevoiaș de lângă tine pe Hristos, și a recunoaște că Lui i-ai dăruit (*Matei* 25, 40). În acest sens, caritatea nu constă numai în ajutorul material oferit celui nevoiaș, ci și **împărtășirea celui ce dă, de bunuri sprituale. Pentru cel ce primește, darul are o valoare materială și se consumă în timp, dar pentru cel ce dă, rămâne un izvor de bunuri spirituale nepieritoare.** Având ca finalitate imitarea milosteniei lui Dumnezeu prin adresarea către Hristos (care se identifică cu cel nevoiaș), opera de caritate devine un act de sfințenie, curățind sufletul de întinăciunea poftelor aducătoare de patimi și înnobilând sufletul cu iubirea atotcuprinzătoare care ne desăvârșește în Dumnezeu, după îndemnul unui părinte filocalic: „Să biruiască în tine pururea cumpăna milosteniei, până ce vei simți în tine mila lui Dumnezeu față de lume ... (căci) nimic nu poate apropia așa de mult inima de Dumnezeu ca milostenia. De aceea, omul milostiv este doctor chiar al sufletului său, pentru că alungă întunericul patimilor dinlăuntrul său, ca printr-o suflare puternică. Iar aceasta este o datorie față de Dumnezeu"[10] . Fiind aureola iubirii lui Dumnezeu spre bucuria altora, milostenia a fost socotită pe drept cuvânt de Părinții Bisericii prin glasul Sfântului Ioan Gură de Aur: βασιλίδα τῶν ἀρετῶν.[11] Astfel putem spune că urmând pilda samarineanului milostiv, creștinii devin prin milostenie mântuitorii lumii, asemenea lui Iisus Hristos. „Noi moștenim un nume mare și nou, acela de creștini, de la Hristos - spune sfântul Grigorie de Nazianz. Suntem popor sfânt, preoție împărătească, popor ales și pus deoparte, cu năzuința spre fapte bune și mântuitoare; ucenicii lui Hristos cel blând și iubitor de oameni, purtătorul slăbiciunilor noastre, Cel ce s-a

umilit pe Sine, îmbrăcând alcătuirea noastră omenească; Cel care pentru noi a sărăcit cu trupul și cu cortul acesta pământesc, care pentru noi a suferit durerea și epuizarea pentru ca noi să ne îmbogățim în dumnezeire. Având în Hristos o pildă de atâta milă și împărtășire a suferinței, vom disprețui oare pe acești nenorociți și vom trece pe lângă ei? Îi vom părăsi ca pe niște morți, ca pe niște blestemați, ca pe niște infame reptile și fiare? Nu, frații mei, pentru că noi suntem oile lui Hristos, Păstorul cel bun, care își aduce la turmă oaia cea rătăcită, care caută oaia cea pierdută și întărește oaia cea slăbită. Prin facerea de bine față de semenul nostru, îndeosebi față de cel în suferință, noi repetăm în mic și față de cei puțini, opera de mântuire a lui Iisus Hristos față de întreaga umanitate; ajungem și noi un fel de mântuitori, de Hristoși, cu perspectiva îndumnezeirii.[12]

În concluzie, putem spune că milostenia este mai mare decât dreptatea, fiindcă poartă în sine semnul dăruirii și al jertfelniciei.

Mila ca simțământ profund al sufletului omenesc este în primul rând o **virtute naturală**, manifestată ca o dispoziție de a participa la viața celui slab, sau a celui aflat în nevoi și nenorociri. În același timp, milostenia este și o **virtute etică**, fiindcă realizează binele prin efort de voință statornic și susținut, cu referire la viața socială. În al treilea rând, fiind legate organic și funcțional de iubire, ea se poate încadra și ca **virtute teologică**, de unde și îndemnul Mântuitorului: „fiți milostivi precum și Dumnezeu este milostiv" (*Luca* 6, 34).

Milostenia aduce totdeauna demnitate persoanei umane prin aceea că alungă sălbăticia și brutalitatea egoismului, aducându-i noblețea și sfințenia prin generozitate. Această împlinire socială a sufletului este aureolată de sfințenia lui Dumnezeu, în sensul că în fapta celui ce face milostenie este implicată prezența lui Dumnezeu.

Note bibliografice

1 F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p. 82
2 J. M. Lagrange, *Evangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1941, p. 121
3 Migne, P. G. 57, 227
4 J. M. Lagrange, op. cit., p. 121
5 Th. Pneiss, *Le Mystére du Fils de L'Homme*, in Dieu Vivant, 8, p. 26
6 Pr. Constantin Morariu, *Virtutea milei creștine*, 1923, p. 12 - 13
7 Pr. Prof. Liviu Stan, *Instituțiile de asistență socială în Biserica veche*, în rev.

„Ortodoxia", nr. 1 și 2/1957

[8] *Idem*

[9] Prof. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 18 - 19

[10] Sf. Isaac Sirul, *Filocalia*, vol. X, trad. D. Stăniloae, București, 1980, p. 192

[11] *Omilia III*, 1, Despre penitență, Migne, P. G. 49, 293

[12] *Despre dragostea față de săraci*, XV, Migne, P. G. 35, 876 BC.

6. Fericiți cei cu inima curată că aceia vor vedea pe Dumnezeu

Într-o apreciere patristică de sinteză, curăția inimii, ca sediu al sufletului, raportat la vederea lui Dumnezeu este redată prin imaginea unei oglinzi curate, în care îți poți vedea chipul cu claritate. Tot astfel și Dumnezeu își vede chipul numai în inimile curate.

Să vedem mai în detaliu valențele pe care le-a primit inima în spiritualitatea creștină.

A. Καρδία

Cuvântul „καρδία" (inimă) are un înțeles foarte variat, complex și diversificat. Inima este în primul rând organul central al aparatului circulator, legat de viață atât de strâns, încât atunci când inima nu mai bate, viața încetează și ea. Prin analogie cu inima ca organ central al corpului omenesc care pune viața în mișcare, inima, ca determinare spirituală, reprezintă centrul cel mai adânc al sufletului, afectivitatea care îl vitalizează, punându-i în mișcare și celelalte funcții, precum: gândirea, voința și apoi faptele. Chiar inima din corp a primit simbolul afectiv al iubirii, cântat de poeți și artiști în variate și multiple forme. Este întâlnit și în mitologie prin imaginea lui **Cupidon** care aruncă săgețile lui în inimile îndrăgostiților... Inima - suflet punând în mișcare viața afectivă – este redată în limba noastră printr-o gamă foarte nuanțată de expresii, ca de pildă: cu toată inima, după voia inimii, cu dragă inimă, a-i râde inima, a unge (pe cineva) la inimă, a călca pe inimă, a i se rupe inima, a pune la inimă, a avea inimă bună, rea, dreaptă, deschisă, haină, de piatră, slab de inimă, a fi (om) cu inimă (sufletist), a fi fără inimă, a-și lua inima-n dinți, a-i veni (cuiva) inima la loc, a fi cu inima împăcată...

Prin analogie cu inima - organ, care ocupă un loc interior și central în corpul omenesc - pentru a indica partea cea mai importantă, esențială, de fond, a unui obiect sau lucru, folosim și în acest caz cuvântul „inimă". Spre pildă, se cunoaște: „inima carului", sau inima unei plante (adică miezul).

Inima nu a fost străină nici **cercetării filosofice.** Astfel, **Aristotel** localiza sediul sufletului în inimă, adică în **cord**, dată fiind căldura ei mare, precum și mișcarea ritmică. Tot în cord sunt localizate și funcțiile emoțional-afective și motivaționale; fiind în același timp și sediul senzațiilor. Principiul vital este **entelekia**, de natură transcendentă, difuzat în tot organismul. Funcțiile cognitive sunt localizate în ventriculi cerebrali[1].

Kardia ca expresie a sufletului omenesc are un loc bine determinat în **Sfânta Scriptură**, fiindcă reprezintă modul de adresare și de comunicare cu Dumnezeu.

În **Vechiul Testament**, cuvântul „leb" însemnând inima ca organ al corpului omenesc (corespondent cu „cor" sau „kardia"), trece la un sens spiritual de adâncime, definind principiul gândirii, al deciziilor și al sentimentelor; fiind foarte uzitat în a defini sufletul omenesc cu toate aspirațiile lui, cu înclinațiile lui bune sau rele, cu căderile și ridicările lui. Sub **aspect religios**, „leb" se raportează la **fidelitatea față de Iahve**, care te vrea integral dăruit lui prin iubirea inimii (sufletului) tale. De aici și chemarea: „dă-mi inima ta", precum și rugăciunea de umilință a sufletului întinat de păcat și înstrăinat de Dumnezeu, dar care cu ardoare vrea să se elibereze de păcatul care îl apasă, cerând cu suspin adânc iertarea lui Dumnezeu: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește înăuntrul meu" (*Psalmul* 50, 2). La fel și Solomon, din fidelitate față de Dumnezeu, îi cere „inimă pricepută" pentru a putea conduce poporul lui Dumnezeu.

În **Noul Testament**, se pleacă de la faptul că privită ca suflare divină, reprezentând chipul lui Dumnezeu în om, inima de la creație este bună. Căderea omului în păcat a adus însă și răul în inimă. Prin căderea în păcat, omul s-a înstrăinat de Dumnezeu și a devenit rob păcatului, adică al răului infuzat în ființa sa și **în inima sa**. Aceasta este **inima rea**. La ea se referă Mântuitorul când spune că, „dinăuntru, din inima oamenilor ies gândurile rele, dezbinările, adulterul, uciderile, furtișagurile, asupririle, vicleșugurile, înșelăciunile, necumpătarea, invidia, hula, trufia, ușurătatea; toate aceste rele ies dinăuntru și necurățesc (întinează) pe om. (*Marcu* 7, 21-23).

Gândurile pe care omul le are mai întâi în minte, le exprimă apoi în cuvinte și le materializează în fapte. Ele își au însă rădăcina în adâncul sufletului, adică în inimă. Mântuitorul însuși a spus că „din inimă ies gândurile rele" (*Matei* 15, 19). Dar curățind „țarina" inimii de toate rădăcinile gândurilor și patimilor rele, omul poate descoperi „comoara ascunsă în țarina sa" (*Matei* 13, 44), adică „împărăția lui Dumnezeu care se află înăuntrul nostru" (*Luca* 17, 21), adică în inima noastră. Interesant este faptul că Mântuitorul vorbește de inimă ca de o **comoară** (ϑησαυρός), din care omul bun scoate lucruri bune, iar cel rău cele rele, în funcție de comoară, care poate fi **bună sau rea**. Privind contextul, observăm că aceste cuvinte constituie un răspuns la răutatea de neiertat a fariseilor, la inima lor rea. Dar mai presus de orice, inima rămâne locul comuniunii, a întâlnirii cu Dumnezeu. De aceea, ea este comoară... Iar „împărăția lui Dumnezeu este pace, bucurie și dreptate în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17). Cine posedă și cultivă aceste virtuți, ca și pe toate celelalte, ca rod al lucrării Duhului Sfânt în inimă, descoperă în adâncul de taină al sufletului său, împărăția lui Dumnezeu. Și așa cum la apariția zorilor de lumină, dispare întunericul nopții, tot astfel inima devine curată, ca roadă a vieții Duhului, care alungă cortegiul tuturor patimilor care întinează inima. Astfel, blândețea și răbdarea alungă mânia; iubirea alungă ura și dușmănia; iertarea aduce pacea; pocăința aduce înnoirea vieții; bucuria duhovnicească alungă tristețea și teama; dreptatea aduce sfințenia; înfrânarea alungă lăcomia, neînfrânarea și îmbuibarea... Smerenia scoate din suflet mândria și egoismul... Statornicind astfel prin lucrarea Duhului Sfânt împărăția lui Dumnezeu în inimă și împărtășindu-ne de duhul vieții lui Hristos, în inima noastră va străluci chipul lui Dumnezeu, iar noi devenim din robi, fii ai lui Dumnezeu, vom dobândi îndrăznirea cea dintâi (παρρησία) a vederii Sale.

Tot în acest deziderat al inimii curate se înscrie și lucrarea **cuvântului lui Dumnezeu**. Pilda semănătorului ilustrează modul în

care cuvântul lui Dumnezeu întâlnește diferite inimi. Și din cele patru categorii enunțate cu o neasemuită adâncime, simplitate și realism, doar una aduce roadă. Iar roada cuvântului este numai în **inimile bune și curate**. Acestea aduc **roadă în răbdare** (*Luca* 8, 15).

Sfântul Apostol Pavel folosește de 63 de ori pe kardia cu referire la descrierea „omului lăuntric" (interior), cu referire la eul omenesc. Dar mai presus de orice alt înțeles, kardia este locul în care se întâlnește omul cu Dumnezeu, fiindcă ea înseamnă partea cea mai lăuntrică a omului și totodată întregul lui".[2] Acest contact are un dublu sens, o dublă direcție: pe de o parte inima omului se ridică spre Dumnezeu, năzuiește spre Dumnezeu, iar pe de altă parte, inima ca partea cea mai intimă a simțirii omenești este locul de a primi nu descoperirea lui Dumnezeu. Ea este „sediul voinței și izvorul deciziilor și atitudinilor omenești. Este punctul cardinal al vieții lăuntrice omenești, sediul și originea tuturor puterilor și funcțiilor omului, precum: iubirea, credința, mângâierea, pacea, durerea, dorința bună și rea, cunoașterea naturală și supranaturală, sălaș al Duhului Sfânt (*Romani* 5, 5; II *Cor.* 1, 22; *Gal.* 4, 6). Altfel spus, **inima este omul însuși** (*Evrei* 3, 12). De aceea, **Dumnezeu pentru a prețui pe om la justa lui valoare, îi cercetează și îi judecă inima, dacă e curată, sinceră** (*I Timotei* 1, 5), dreaptă (*II Tesaloniceni* 3, 5); împietrită (*Romani* 2, 5), vicleană (*Evrei* 3, 12), învârtoșată (*Evrei* 3, 15), nevinovată (*Romani* 16, 18). Dumnezeu este „cunoscător al inimii" (*Fapte* 1, 24; 15, 8), și astfel ochiul Lui pătrunde în adâncurile ei de taină și nici un ascunziș nu-i este străin și necunoscut.[3]

Părinții Bisericii accentuau cu precădere una din funcțiile sufletului ca loc al întâlnirii și al contactului cu Dumnezeu. Se știe că pentru **Platon** „ceea ce este mai bun în suflet" „cârmaciul sufletului" este νοῦς = intelectul. Prin acesta Dumnezeu ia contact cu ființa noastră (*Phaidos* 247c; *Timaios* 51d). Sfinții Părinți au preluat această direcție platonică și au considerat-o ca atare, încât rugăciunea însăși a fost definită ca „înălțarea nousului spre Dumnezeu". În Evul Mediu, se face deosebirea și se opunea pe „cordis affectus" lui intelectus și lui rațio. Pentru Toma D'Aquino porunca de a iubi pe Dumnezeu din toată inima este un „actus voluntatis quae hic significatur per cor" (act al voinței însemnat aici

prin **inimă**). Sfântul Teofan Zăvorâtul arată că noțiunea de „inimă" include forma de cunoaștere integrală și intuitivă pe care o alcătuiesc **„sentimentele inimii"**.

Aceste interpretări, oarecum unilaterale, se vor concentra prin viziunea integrală a inimii ca „esență a sufletului", „centrul și rădăcina vieții", încât, dacă rugăciunea era considerată „înălțarea minții (νοῦς) spre Dumnezeu" va trebui să completăm: „înălțarea minții și a inimii spre Dumnezeu".[4]

B. Κάθαρσις

Am văzut ce semnificație are **kardia**. Mântuitorul fericește însă pe οἱ καθαροὶ, adică pe cei curați cu inima.

Vom preciza la început înțelesul lui **katharsis** = curăția, purificarea. Aceasta se referea inițial la fiziologia corpului omenesc, având sensul de **„purgare"**, adică de **„eliminare"** a tot ce-i dăunează. El se va referi apoi la **„emoțiile"** și **„tensiunea sufletului"**. **Aristotel** arată că „întristarea, bucuria și discernământul se prezintă într-adevăr ca mișcări; fiecare din aceste acte este o mișcare și cauza mișcării este generată de suflet. De exemplu: indignarea, temerea se vor produce pentru că inima este pusă în mișcare în acest fel. Aceste fenomene se produc însă prin deplasarea unor alte elemente puse în mișcare sau prin alternarea altora" (*De anima* 1, 4, 408b). Aristotel socotește că **tragedia** și **muzica**, bunăoară, au și o acțiune purificatoare. Tragedia constă în tratarea temperamentului mai mult sau mai puțin emotiv al spectatorului prin emoții provocate. În același timp, convingerea anticilor era că **muzica** exercita o anumită acțiune asupra sufletului, că muzica stimulează sistemul nervos, iar acesta, la rândul lui, influențează și normalizează pulsațiile inimii și prin ele, întreaga stare fiziologică a corpului. Corpul fiind astfel purificat face sufletul apt pentru activitate intelectuală. **Platon** merge și mai departe și afirmă că „armonia constă în mișcări de aceeași natură cu mișcările sufletului nostru" (*Timeu*, 47d). **Iamblicus** ne spune că **Pythagoras** practica muzica cu discipolii săi pentru a-și încânta și stimula sufletul, căci credea în purificarea moravurilor, în întoarcerea la sănătatea sufletului, adică la sophrosyne, prin muzică (*Viața lui Pitagora*, 64). El ne informează apoi că pitagoreicii

aveau melodii anume compuse pentru pasiuni; mai ales pentru melancolie și durere - acestea erau cele mai pătimașe. Apoi, urmau melodiile pentru ardoare și entuziasm. Prin acestea își stimulau și își temperau pasiunile până le aduceau la măsura lor firească (*Viața lui Pitagora*, 64). **Aristotel** arată că „unii oameni aflați sub imperiul unei furii divine, când ascultă muzică sacră, cu arii ce alungă delirul din suflet sunt pătrunși de un calm asemănător unor vindecări și purificări pentru suflet" (*Politica*, VIII, IX). În acest context este cunoscut și în Biblie cazul lui Saul chinuit de un duh rău, care îl tulbura foarte mult, dar care îl părăsea atunci când David îi cânta din harpă.

Sub aspect religios, actele purificatoare sunt cunoscute sub numele de **katharmos** și sunt întâlnite la multe dintre religiile precreștine. Erau proprii și *Vechiului Testament* sub forma ritualistică a tuturor jertfelor expiatoare, a actelor ritualistice, dar mai ales „a inimii curate" fidelă lui Dumnezeu prin păzirea Legii Sale.

Filosofia greacă insistă asupra purificării în scopul ridicării aspirațiilor sufletului spre contemplație (theoria): **„Numai cel curat se poate atinge de Cel Curat"** (*Phaidon* 66 d, 67 b-c, 70 a), proclamă Platon. Tema e reluată de Părinți, dar într-un context mai larg. Adeseori ei prezintă desăvârșirea ca restabilirea stării inițiale originale.

În această perspectivă, desăvârșirea coincide cu katharsis, dar aceasta include plinătatea vieții veșnice. Maica Domnului este „preacurată" și ca atare pe deplin îndumnezeită. Dar în mod obișnuit, acest termen este rezervat primei trepte a vieții duhovnicești, aceea a făpturii, **adică praxis, care, după Evagrie, este metoda duhovnicească menită a curăța partea pătimașă a sufletului.**

Pentru a determina elementele esențiale ale acestei curățiri, trebuie stabilit mai întâi ce anume este considerat rău: trupul, simțurile sau patimile? **Pentru creștini, singurul rău adevărat este păcatul.** El va fi deci obiectul principal al curățirii.[5]

C. Προσοχή ȘI Προσευχή CA MIJLOACE DE CURĂȚIRE A INIMII

După cum am văzut, păcatul este acela care necurățește inima omului. Nu numai păcatul ca faptă incidentală, ci mai ales păcatul

statornicit în firea omului, devenită o boală a firii ca alterare a chipului lui Dumnezeu, și care face - după cum am văzut că spune Mântuitorul - ca inima să fie rea... Fiii împărăției trebuie însă să fie cu inima curată. Cum vor ajunge ei la acest deziderat duhovnicesc în condițiile firii căzute în păcat?... Cum vor dobândi vindecarea de rana păcatului aflată în inimă, și cum vom putea neîntrerupt menține curăția inimii ca sănătate a firii?

Răspunsul este simplu și fără echivoc: mai întâi punem temelia, apoi ridicăm și consolidăm edificiul vieții duhovnicești. Mai întâi trezim conștiința, schimbăm mentalitatea, și apoi edificăm noul comportament ce are menirea să progreseze spre conturarea caracterului moral-duhovnicesc în Hristos. Altfel spus: **mai întâi trezirea la o viață nouă și apoi trezvia ca și consolidare a ei.**

Dar să vedem procesul duhovnicesc în care se realizează aceasta: din robia păcatului spre eliberarea în comuniunea lui Dumnezeu se poate ajunge doar printr-o singură formă. Numai în Hristos prin Duhul Sfânt. Credința în Hristos conduce la iubirea față de El, ca element de cunoaștere și de dăruire lui Hristos. „Dar cei ce sunt ai lui Hristos, și-au răstignit patimile și poftele" (*Galateni* 6, 24). Ei s-au lepădat de omul cel vechi, spre a se îmbrăca în omul cel nou, sub forma unei consacrări a vieții, raportată la viața și sfințenia divină: „... ca să vă lepădați față de viețuirea dinainte a omului vechi, care se strică după faptele înșelăciunii. Și să vă **înnoiți iarăși duhul minții voastre**, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 22-24). La aceasta se ajunge prin **virtutea pocăinței**, care ca **metanoia** schimbă mentalitatea, iar prin **epistrofe** înnoiește comportamentul sau faptele pornite din inimă. În felul acesta, curăția inimii se împlinește „prin locuirea lui Hristos în inima noastră" (*Efeseni* 3, 17), după cum spune atât de limpede Sfântul Apostol Pavel. Iar dacă curăția inimii corespunde vieții celei noi în Hristos prin Duhul Sfânt, la aceasta se ajunge începând cu „dezbrăcarea de omul cel vechi" (*Coloseni* 3, 9). Ἀπεκδύω (dezbrăcarea) a intrat în spiritualitatea creștină ca un început al înnoirii duhovnicești prin îmbrăcarea în omul cel nou. Astfel, catehumenul se dezbracă de haina cea veche, și îmbracă o haină nouă, albă, strălucitoare după botez.

Ἀπεκδύω înseamnă deci moartea și învierea cu Hristos prin Botez (*Romani* 6,1-6). La fel monahul „se dezbracă" de haina lumii și îmbracă o haină nouă, „haina de nuntă", în care va fi primit în comuniunea cu Hristos. Prin această **dezbrăcare** de omul vechi, de firea veche, adică de răul din inimă, aceasta va deveni bună, ca o restabilire a chipului lui Dumnezeu în om, ca viață plină de sfințenie a lui Hristos prin Duhul Sfânt. Și astfel viața duhovnicească străbătută de sfințenia vieții lui Hristos face din cel ce Îi urmează „epistola Lui către lume... scrisă pe tablele de carne ale inimii..." (*II Corinteni* 3, 3). Adică, inima curată și sfântă va angaja întreaga viață duhovnicească spre a înfăptui în lume împărăția lui Dumnezeu și a atrage lumea spre ea. S-a remarcat pe bună dreptate că „prin sinceritatea și nevinovăția sa, prin calmul, seninătatea și firescul cu care face față celor mai primejdioase obstacole și tentații, prin puritatea copilărească îngemănată cu o adâncă seriozitate, omul pur răscolește puternic pe cei căzuți moralmente, le trezește și le înviorează puterile interioare, le readuce conștiința la nivelul răspunderii față de sine și față de oameni și îi pune astfel din nou pe linia unei vieți omenești normale. Un om curat e un nesecat izvor de regenerare morală cu adânci repercusiuni asupra coeziunii, dăinuirii și promovării vieții comunitare însăși".[6] Dar neprihănirea și nepătimirea inimilor curate se extinde spre a cuprinde în iubirea lor întreaga creație: „Când începeam **să mă rog cu inima** - spunea un om înduhovnicit - toată împrejurimea mi se înfățișa într-o formă fermecătoare: iarba, păsările, pământul, aerul, lumina, toate păreau să vorbească către mine, că sunt aici pentru om, că mărturiseau dragostea lui Dumnezeu către om și că totul se ruga, totul lăuda pe Dumnezeu. Atunci am înțeles cuvântul Filocaliei: «a înțelege duhul fapturilor», și am văzut calea pe care trebuie mers pentru a ajunge să stai de vorbă cu făpturile lui Dumnezeu".[7]

Am văzut până aici cum putem ajunge la o inimă curată, precum și efectul benefic duhovnicesc pe care îl are ea pentru cei din jur, pentru ca împărăția lui Dumnezeu să se facă tot mai mult simțită în lume.

Subiectele ce vor urma le-am anunțat deja, ele referindu-se la mijloacele prin care putem să ne menținem și să cultivăm curăția inimii. Le-am și anunțat, ele fiind: προσοχὴ și προσευχή, adică **atenția** la tine

însuți și **rugăciunea**.

Înainte însă de a determina noțiunile și rolul lor în curățirea inimii, se impune să precizăm că în căutarea eliberării de păcat și de patimi rolul esențial îl are ἐγκράτεια care are un pronunțat caracter biblic ca **înfrânarea** și ca **stăpânirea de sine**, după cum spune Apostolul, că „oricine se luptă se înfrânează de la toate; nu ca să ia cununa stricăcioasă, ci cea nestricăcioasă" (*I Corinteni* 9, 25). Sfântul Apostol Pavel ridică pe enkrateia la calitatea de roadă a Duhului Sfânt (*Galateni* 5, 22). Ea reprezintă marele dar al lui Dumnezeu care sfințește inima și viața, cu condiția de a-l primi și a-și da strădania la aplicarea lui practică, adică la strădania ca toți cei care primesc acest dar să-l facă eficient în curățirea inimii. Pentru acest motiv, înfrânarea se va realiza în practica ascetică prin ceea ce Părinții numesc: „ponos" (nevoință, caznă) și „agon" (luptă cu tine însuți, pentru a nu te lăsa biruit de rău, ci a birui răul cu binele). Adică a birui ispita și păcatul cu înfrânarea ca dar al Duhului Sfânt eliberator spre virtute.

Este momentul să precizăm că, în practicarea înfrânării, spiritualitatea răsăriteană se diferențiază de cea occidentală, în sensul că părinții orientali accentuau latura **spirituală** a înfrânării: νοητή; iar latinii accentuau înfrânarea **sensibilă**: αἴσθητη. De aici s-a dezvoltat înfrânarea carnală care conduce la practica mortificărilor, „în rimă" cu sectele encratite, care disprețuiesc trupul asemenea maniheilor și gnosticilor. Spiritualitatea răsăriteană accentuează eliberarea spiritului prin dominarea lui asupra poftelor și patimilor, prin duhul vieții lui Hristos și prin puterea înfrânării ca lucrare și dar al Duhului Sfânt. Prin urmare, în spiritualitatea răsăriteană accentul cade pe curățirea inimii, adică pe aspectul de maximă profunzime și taină a sufletului. Acest aspect interior este „mai evanghelic" și „mai apostolic" decât asceza exterioară... Mântuitorul ne-a îndemnat să curățim „mai întâi blidul pe dinăuntru..." iar Sfântul Petru arată că finalitatea filocalică a spiritualității constă **în „omul cel tainic al inimii**, în nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, care este de mare preț înaintea lui Dumnezeu" (*I Petru* 3, 2-4).

După cum vom vedea, atât **atenția** cât și **rugăciunea** ca mijloace de dobândire a inimii curate sunt acțiuni ale înfrânării duhovnicești, cu un pronunțat caracter scripturistic și patristic.

Προσοχὴ - atenția are un caracter introspectiv vizând luarea-aminte la tine însuți, fapt care atrage după sine responsabilitatea și prudența. Ea reprezintă înainte de toate un îndemn apostolic adresat episcopului Timotei și nouă tuturor: ἔπεχη σεαυτῷ (Attende tibi = *II Timotei* 4,16). Adică, ia seama la tine însuți în toate lucrurile pe care întreprinzi ca slujitor al lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare i-a închinat o omilie, intitulată: πρόσεχε σεαυτῷ (Atenție la tine însuți). Citând cuvântul Scripturii : „ia aminte la tine însuți, ca nu cumva un cuvânt ascuns în inima ta să se prefacă în păcat" (*Deuteronom* 15, 9), Sfântul Vasile cel Mare arată că „noi oamenii păcătuim ușor cu gândul. De aceea Cel care a zidit una câte una inimile noastre (*Ps.* 32, 15), știind că cele mai multe păcate le săvârșim din imboldul gândurilor noastre, a poruncit ca în primul rând mintea să ne fie curată. Și pentru că păcătuim ușor cu mintea, Dumnezeu ne cere să avem față de ea mai multă purtare de grijă și pază... Dumnezeu ne-a dat această poruncă mare ca noi să facem cu ajutorul rațiunii ceea ce animalele fac din instinct; noi să le facem cu luare-aminte și cu o continuă supraveghere a gândurilor, ca să putem păzi cu strășnicie darurile date nouă de Dumnezeu: să fugim de păcat, după cum animalele fug de ierburile otrăvitoare, să urmărim dreptatea, după cum ele caută iarba cea hrănitoare. „Ia aminte la tine însuți ca să poți deosebi ce-i vătămător de ce-i mântuitor"... „Ia aminte la tine însuți", adică: analizează-te pe tine însuți în toate privințele! Să ai neadormit ochiul sufletului pentru paza ta, pentru că „prin mijlocul laţurilor treci" (*Sirah* 9, 18); în multe locuri sunt înfipte de dușmanul tău curse ascunse; uită-te la toate cele din jurul tău, „ca să scapi din cursă ca o căprioară și din laț ca o pasăre..."[8]

Atenția este păzitoarea inimii, oferind imaginea paznicului sau a santinelei care stă la poarta inimii spre a opri orice gând rău ce vrea să se furișeze în suflet. Sfinții Părinți vorbesc de paza inimii, ca de paza unei fortărețe: φυλακὴ καρδίας ; și o corelează cu paza minții, pentru păstrarea curată a duhului: τηρῆσις νόος . De aceea, curăția inimii depinde de curăția minții, cu care se află în legătură organică și funcțională. Pentru acest motiv, Apostolul acordă mare importanță **„innoirii duhului minții"** (*Efeseni* 4, 23), sau „schimbarea prin innoirea minții" (*Romani* 12, 2), pentru a dobândi „gândul lui Hristos" (*I Corinteni* 2, 16), adică

„duhul vieții lui Hristos care izbăvește (eliberează, curăță) de legea păcatului și a morții" (*Romani* 8, 2) atât inima, cât și mintea.

Atenția (προσοχὴ) ca păzitoare a inimii și a minții împlinește o funcție de **apărare**. Iar ca metodă îndreptată împotriva gândurilor rele este **cuvântul îndreptat spre Dumnezeu**. Iisus Mântuitorul lumii a răspuns ispitirii diavolului prin cuvântul Scripturii, fără să mai accepte alte discuții... Există o **împotrivire** sau o **combatere** prin cuvânt a gândurilor rele ce bat la poarta inimii și a minții. Această combatere poartă numele în literatura filocalică de „antirrhesis". Noțiunea de ἀντιῤῥήσις indică ideea de contrarietate: ἀντὶ + ῥήσις - care înseamnă vorbire, spunere, zicere (povestire, istorisire). Împreunarea acestor doi termeni indică ideea de combatere, contrazicere, controversă, polemică. Pe plan spiritual noțiunea intră în combaterea gândurilor rele care bat la poarta inimii. Se ia pildă în acest sens Mântuitorul care a combătut vorbele rele ale diavolului, în cunoscuta ispitire de pe Munte, cu cuvintele Scripturii. Foarte mulți asceți cunoșteau toată Scriptura, adică toate citatele scripturistice cu care răspundeau împotriva sugestiilor demonice. Evagrios în **Antircheticos**-ul lui a adunat 487 de texte biblice; de la *cartea Facerii* la *Apocalipsă*; pentru alungarea oricărui gând rău. A le memoriza pe toate era un lucru aproape imposibil, încât s-a constatat că este suficientă invocarea numelui lui Iisus pentru alungarea tuturor duhurilor. Și astfel rugăciunea lui Iisus va înlocui cataloagele cu versete biblice.

Astfel, apare evidentă legătura dintre **atenție** și **rugăciune**, fapt ce se evidențiază prin însăși asemănarea termenilor care redau aceste realități filocalice: atenției i se spune προσοχὴ, iar rugăciunii: προσευχὴ.

Printr-o analogie deosebit de sugestivă, Mântuitorul ne arată că la curățirea inimii se ajunge începând cu curățirea gândului și a minții: „Luminătorul trupului este ochiul. Deci de va fi ochiul tău curat tot trupul tău va fi luminat; iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care este în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult?" (*Luca* 6, 22-23). Aceasta înseamnă că așa cum ochiul conduce activitatea trupului, tot la fel și mintea conduce activitatea sufletului. Pentru acest motiv, atenția necurmată asupra minții are un rol decisiv asupra curăției inimii. De aici și îndemnul Apostolului:

„Supuneți-vă gândul spre ascultare lui Hristos". (*II Corinteni* 10, 5). Nu-l lăsați, altfel spus, victimă poftelor și dorințelor oarbe care îl atacă și vrea să-l înrobească. Jertfiți-l lui Hristos pe care îl aveți în inimile voastre (Efeseni 3, 17), străduiți-vă permanent prin rugăciune să dobândiți „gândul lui Hristos" (*I Corinteni* 2, 16; *Filipeni* 2, 5). S-a remarcat că „nu totdeauna putem apăra gândul simplu, întâi născut, din ghearele fiarei care îl pândește. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când nu l-am jertfit îndată lui Hristos, când mintea nu s-a îndreptat cu el spre inimă, ci a privit, ca soția lui Lot, îndărăt spre păcatul apărut, spre pofta ce și-a semnalizat prezența în conștiință".[9] Mintea îndată ce „se îndepărtează de inimă și de căutarea împărăției lui Dumnezeu aflătoare înăuntrul ei" - spune Marcu Ascetul - „dă loc momelii (atacului = προσβολή) diavolului și devine capabilă să primească șoapta lui cea rea".[10]

Mijlocul prin care menținem mintea trează, iar curățirea inimii într-o constantă împărtășire cu duhul vieții lui Hristos, este deci rugăciunea. De unde și îndemnul Apostolului: „Rugați-vă neîncetat" (*I Tesaloniceni* 5, 17), „stăruind în rugăciune, priveghind în ea cu mulțumire". (*Coloseni* 4, 2). Prin rugăciune, mintea și inima omului se ridică spre comunicarea lui Dumnezeu, iar harul transformă firea întru asemănarea Lui. Și astfel, mintea și inima se purifică și se îmbogătesc în virtute, prin împărtășirea din sfințenia lui Dumnezeu. „Rugăciunea noastră să nu înceteze niciodată - spune Sfântul Ciprian - pentru că ori de câte ori va veni dușmanul, ori de câte ori va încerca să intre în inima noastră, să o găsească închisă și înarmată împotriva lui".[11] Iar cel mai important rod al rugăciunii este tocmai integritatea și pacea vieții spirituale prin puterea Sfântului Duh unificator. De aici și **hesychia**, adică reunificarea minții cu inima".[12]

Cei care practică hesykia își disciplinează viața interioară prin rugăciunea continuă, care invocă numele lui Iisus, și care, din această pricină, se numește „Rugăciunea lui Iisus", sau „Rugăciunea pură", sau „**Rugăciunea inimii**". Această rugăciune are ca scop să țină conștiința în stare de priveghere, prin pázirea minții de orice gând dăunător, iar prin continua rostire a numelui lui Iisus, iubirea divină se revarsă în inimă, spre a o curăți și desăvârși.

Practica isihastă prin care se ajunge la inima curată are trei faze:

1. **Faza cuvântului** efectuată prin repetarea neîntreruptă a numelui lui Iisus printr-o concentrare a întregului gând spre Iisus: Odată cu aceasta se duce și lupta pentru eliberarea de patimi și creșterea în virtute. În lupta cu ispitele, credinciosul este lăsat singur.

2. **Faza gândului.** Omul devine stăpân pe instincte și începe să se curețe de patimi. Toate gândurile se îndreaptă către Hristos, ceea ce face ca și faptele să le urmeze. Aceasta determină o înfrângere a patimilor și prin lucrarea harului care așază în suflet pacea și bucuria, ca roade ale Duhului Sfânt.

3. **Faza inimii.** Harul coboară tot mai abundent în inimă spre a o sfinți. Rugăciunea se face nu prin cuvinte, nici prin gând, ci prin Duhul Sfânt, care „se roagă pentru noi" (*Romani* 8, 26). Se simte vederea lui Dumnezeu și inima astfel curățită primește bucuria și pacea prin prezența lui Hristos „încât tăria rugăciunii credinciosului stă în aceea că Iisus Hristos se roagă împreună cu cei ce se roagă, și stăruie pentru cei ce stăruie". El însuși se roagă Tatălui împreună cu cei pentru care El mijlocește. Iar rugăciunea Lui este totdeauna biruitoare: „Eu știam că tu pururea mă asculți" (*Ioan* 11, 14).[13]

D. PRIVEGHEREA – VIRTUTE A INIMII CURATE

Când vorbim de curăția inimii nu trebuie să înțelegem că eliberarea ei de răul aparținător firii căzute în păcat ar însemna un gol sufletesc, ca un fel de „pustiire", ci de eliminarea a ceea ce la un moment dat i-a devenit parcă propriu și „dulceag", ca un mod de existență în care s-a complăcut, fiindcă i-a devenit obișnuință, chiar dacă aceasta a înrobit-o, stăvilindu-i arhitectonica devenirii sale... Curăția inimii o putem asemăna foarte bine cu terenul pe care l-am eliberat de feluritele buruieni care-l făceau nefolositor. Asemenea terenului, și inima este curățită de tot ceea ce este impropriu și nefolositor naturii sufletești a omului. Și așa cum la apariția luminii dispare întunericul, tot astfel curăția inimii are totdeauna un aspect pozitiv, afirmativ, în sensul că asemenea terenului agricol, care își împlinește menirea prin cultivarea plantelor cu rod bun și folositor, ca și a florilor înmiresmate și pline de frumusețe, la fel și curăția inimii se compensează cu virtuțile care înlocuiesc patimile, afirmând astfel posibilitatea orientării valorice a funcțiilor sufletești spre

împlinirea integrală a persoanei (trup și suflet) în tendința ei de ascensiune neîntreruptă spre Dumnezeu.

Numai astfel putem înțelege cum inima bună bănuiește inima rea, cum inima curată, pătrunsă de viața lui Hristos în Duhul Sfânt devine sediul împărăției lui Dumnezeu. Fiindcă ce altceva este virtutea în esența ei? După cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, **„esența tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos“.**[1]

Iar pentru ca **inima curată** pătrunsă de duhul vieții lui Hristos să se mențină în luptă cu păcatul, se impune a cultiva **virtutea priveghierii.** Ea reprezintă un stăruitor îndemn dat de Mântuitorului Sfinților Apostol de a fi cu mintea mereu trează pentru a nu cădea în ispită, cât și de-L aștept pe El totdeauna cu inima trează mereu la datorie, niciodată adormită și lâncezită în păcat... În spiritualitatea creștină, privegherea și-a păstrat acest înțeles originar, ea însemnând ca virtute efortul neîntrerupt al sufletului de **a fi treaz**, conștientizat de nesimțitoarea apăsare a păcatului, și de deruta ispitei înșelătoare, venită din „inima rea“, din „lume“, sau de la diavol... Este virtutea care menține paza inimii mereu la datorie, fie pe timp de furtună, fie în arșița dogoritoare a soarelui, fie în asprimea gerului, asemenea paznicului sau santinelei neadormite... Și pentru că nepsis are menirea de a menține și dezvolta valorile ființei umane, spre a oferi înălțarea persoanei umane, a demnității ei spre împlinire axiologică, spunem că nepsis este **ethike arete**.

Ea are rolul de a **conserva** sănătatea firii pătrunsă și restabilită de duhul vieții lui Hristos. Iar pentru a înțelege mai bine aceasta, **o comparăm cu un medicament folosit în terapia de întreținere a sănătății deja dobândite.** Medicamentul ajută firea să nu recadă în boală, dar în același timp o conduce la însănătoșirea deplină, când nu va mai fi nevoie de medicament... Și atunci, firea spirituală a omului va progresa necontenit de la **apatheia spre gnosis și theosis; de la bios praktikos, spre bios theoretikos**, cum i-au fixat traiectoria Părinții, începând cu Clement Alexandrinul, Origen, Evagrie, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, precum și ceilalți părinți filocalici, ca și părinții Apusului creștin. Priveghierii i se mai spune și **trezvie**, denumire devenită arhaică, neconsemnată în dicționarele mai noi. În dicționarul lui Lazăr Șăineanu, retipărit,[2] putem

citi că trezvia este starea celui care nu doarme, ci stă în stare de veghe, de deșteptare. Este apoi, starea celui cu mintea limpede, care nu este beat: „el ce face la beție, se căiește la trezire“. Mai mult, trezvia definește **luciditatea, clarviziunea.** Însăși cuvântul „trezvie“ este format de la „a fi treaz“ (treaz+vie). Cuvântului **„priveghere“**, dicționarul amintit îi reține și un înțeles religios. De pildă, faptul de a priveghea poate însemna și a petrece noaptea în rugăciune. Tot „priveghere“ i se spune și serviciului religios care se face noaptea și seara. Apoi, este priveghierea specifică la mort, numită și „priveghi“.[3]

Ne vom lămuri mai bine asupra sensului pe care îl are virtutea priveghierii, dacă vom încerca mai întâi să determinăm înțelesul cuvântului întrebuințat de către Mântuitorul, de Sfinții Apostoli și de Părinții Bisericii.

1. ἀγρυπνέω format din ἀγρέω = a fi părăsit, a fugi de, a fi lipsit de ὕπνος = somn. La Hesiod, de pildă, hypnos era acel daimon care închide pleoapele ostenite ale muritorilor. Deci ***agrypnia*** ar însemna starea de nesomn, adică a fi treaz. În greaca modernă, agrypnia este identică cu ***insomnia,*** adică neputința de a-ți satisface necesarul de odihnă în vederea refacerii energiei sufletești și trupești. Agrypnia indică apoi și ideea de ***vigilență,*** de grijă, sau de atenție în efectuarea unei acțiuni.

Evanghelistul Marcu folosește cuvântul referindu-l la parusia Domnului, și îl asociază rugăciunii ca o poruncă a lui Iisus, cu care Domnul își atenționa ucenicii și pe noi toți: „luați aminte, privegheați (agrypneite) și vă rugați că nu știți când va fi vremea aceea“ (*Marcu* 13, 33). În limba latină este redat prin **„vigilate“** (imperativul de la „vigilo - are“ = a veghea, a nu dormi, a se trezi, a fi atent, cu băgare de seamă, a face ceva cu grijă; a avea grijă). De aici **„vigilia“** = veghere, santinelă, strajă de noapte; sau **vigil** (adj.: care stă de veghe, atent, santinelă de noapte, strajă de noapte).

Sfântul Apostol Pavel îl apropie de rugăciunea neîntreruptă și de îndelunga răbdare (*Efeseni* 6, 18). În alt loc reprezintă o motivație pentru îndemnul la ascultare față de „mai-marii voștri, care **priveghează** pentru sufletele voastre, ca unii care vor da seama de ele“... (*Evrei* 13, 17). De aici vedem că agrypnia poate ieși din sferele individuale, îndreptându-se favorabil spre viața semenilor.

2. γρηγορέω înseamnă a fi foarte atent, foarte vigilent. Este folosit în similitudine cu agrypnes, având și în latină același corespondent: vigilo – are. Dacă însă agrypneo are mai mult un sens negativ, accentuând priveghere ca lipsă de somn, gregoreo indică aceeași priveghere dar în sens pozitiv. Considerăm apoi că și ἀγρέω care fără „α privativum" indică ideea de posesie, de apropiere, de adeziune... Am identifica în partea a doua a termenului pe ὁράω = a vedea. Și astfel, gregores, care ar indica posesia vederii, evidențiază privegherea prin **„a avea ochiul deschis"**, ceea ce înseamnă a fi atent, vigilent, prudent... Adică, dacă **agrypneo** accentuează pe a nu dormi, **gregoreo** indică ochiul deschis. Ceea ce ar fi cam același lucru, doar că gregoreo ar indica mai stăruitor și afirmativ vigilența, atenția... Motivăm această ipoteză pe care am formulat-o și prin utilizarea lui gregoreo alături de agrypneo în textul din *Marcu* 13, 33-37: „Luați aminte, privegheați (ἀγρυπνεῖτε = vigilate) și vă rugați, că nu știți când va veni vremea aceea. Este ca un om plecat departe, care lăsându-și casa și dând slugilor puterea și fiecăreia lucrul său, a poruncit paznicului (portarului) ca să vegheze. Privegheați dar (γρηγορεῖτε οὖν = vigilate ergo) căci nu știți când va veni stăpânul casei... ca nu cumva venind fără veste, să vă găsească dormind. Iar ceea ce zic vouă, tuturor zic: Privegheați! (γρηγορεῖτε = vigilate)". Dacă în *v. 33* era folosit, după cum am văzut *agrypneo* alături de rugăciune, în *v. 35* va fi preferat imperativul lui *gregoreo* pentru a indica o poruncă, un ordin stăruitor, deci o afirmație (care are o direcție exclusiv pozitivă, indicând mai multă hotărâre, mai multă decizie în săvârșirea unei acțiuni). De aceea și în *v. 37*, care încheie pericopa, *gregoreite* apare de sine stătător.

Nu putem însă neglija faptul că în ***Evanghelia după Matei*** *gregoreo* apare, asociat rugăciunii (γρηγορεῖτε καί προσεύχεσθε = *Matei* 26, 41). În plus, *Evanghelia după Matei* motivează stăruința în priveghere și rugăciune cu pericolul „de a nu intra în ispită, fiindcă duhul este stăruitor, iar trupul neputincios" (26, 41). Adică, nu simplu: a nu dormi, ci și a fi prevăzător, atent la tine însuți și la realitățile nu totdeauna favorabile, ci de multe ori contrare, care te pot surprinde în mod neplăcut, creându-ți dificultăți sau greutăți, cu consecințe ce pot fi chiar periculoase vieții.

3. νήφω indică ideea de priveghere, de a fi treaz într-o formă diferită

de primii doi termeni, accentul căzând pe ideea de **sobrietate** care se orientează spre prudența înțeleaptă. Nu va mai fi vorba de atenția ca grijă de a nu cădea în rău, ci prudența care conduce la înțelepciune, adică la clarviziune, la luciditate în determinarea și prevenirea chiar a situațiilor dăunătoare vieții duhovnicești. Va indica astfel caracterul intelectual al privegherii ca discernământ temeluit pe stăpânirea de sine, pe conturarea caracterului. Am văzut deja că Lazăr Șăineanu a sesizat și acest aspect al **trezviei**, și anume atunci când se referă la **priveghere**, nu amintește nimic de el, deși îndeobște este recunoscută similitudinea dintre **trezvie și priveghere**. Probabil că Lazăr Șăineanu a dorit să arate că e vorba numai de **similitudine, nu și de identitate**.

Ne vom lămuri mai bine ce înseamnă privegherea ca **nepsis**, dacă vom încerca să-i determinăm cu exactitate sensul.

Verbul νήφω (νεφεῖν) înseamnă *a nu bea vin*. De aici: νεφάλιος, înseamnă a fi treaz, lucid, cumpătat. Adică cel cu mintea clară, pătrunzătoare, care înțelege și exprimă bine lucrurile fiindcă se află în deplinătatea facultăților sufletești. Capacitatea de a conștientiza și a te conștientiza cu claritate în înțelegerea realității. Este sinonim cu σώφρων (înțeleptul orientat practic). *Nephalios* făcea parte și din vocabularul ritual al cultului Muzelor și Eumenidelor (*Plutarh, Banchetul celor șapte înțelepți*, 156 b). Pentru prima dată Filon introduce expresia: μέθη νεφαλίῳ care înseamnă „beție fără vin" sau **„beție trează"** atribuită corybanților **care se excitau** prin inspirație divină.[4] Această expresie va deveni curentă în limbajul misticilor creștini. O altă sintagmă este νηφαλιότης care determină ideea de luciditate, cumpătare, înțelepciune practică. Este sinonim cu φρόνησις sau σοφροσύνη adică claritatea în gândire bazată pe deplinătatea funcțiilor intelectuale. E starea de **conștiință trează** spre deosebire de conștiință adormită. În latină este redat prin **sobrietas** care înseamnă: cumpătat la băutură, moderație, viață ordonată, prudență, înțelepciune. Este contrariul lui **ebrietas** ca lipsă de cumpătare la băutură care duce – așa cum spune Filon – la **„rătăcirea minții"**. De aici și **sobrius** (adj.) care pornind de la înțelesul de a nu fi beat, adică a fi treaz la minte, prin extensie poate însemna și atent, prudent, înțelept, serios, cu bun-simț.

În Evanghelia după Luca, ***nepsis*** are o semnificație și o importanță

eshatologică, pus în legătură cu προσεχή, ca o protejare a lui καρδία: „Luați aminte la voi înșivă (προσέχετε) ca să nu se îngreuneze inimile (καρδίαι) voastre de destrăbălare (κραιπάλη) și beție (μέθη = ebrietate) și de grijile acestei vieți (ale lumii) și, pe neașteptate, să vină peste voi ziua aceea" (*Luca* 21,34).

În **Epistolele pastorale** nepsis este recomandată ca o virtute ce trebuie să caracterizeze viața creștină. Astfel, Sfântul Apostol Pavel își îndeamnă poruncitor pe cel mai apropiat ucenic al său: „Tu fii treaz la toate" (σύ δέ νῆφε ἐν πᾶσιν). La fel episcopul ca supraveghetor și îndrumător al vieții spirituale în Biserică trebuie, în primul rând, el „nephalion" (*I Timotei* 3, 2-3). Și tot astfel se cuvine să se comporte toți creștinii, în special cei în vârstă cărora li se cuvine respect din partea tinerilor, dar pentru aceasta trebuie să le fie pildă de „nephalion" (*Tit* 2, 2-3). La fel și femeile vârstnice nu se cuvine să fie dedate la mult vin (*Tit* 2, 3). La fel și Sfântul Apostol Petru accentuează faptul că creștinii trebuie să părăsească viețuirea de altădată, când au „umblat în desfrânări, în pofte, în beții, în îmbuibare de mâncare și băutură" (*I Petru* 4, 3) și mai presus de orice „să fie chibzuiți și să privegheze în rugăciune" (*I Petru* 4, 7).

Va trebui să remarcăm în continuare faptul că Apostolul nu este lipsit de discernământ când recomandă pe nepsis. El este împotriva lui **methe** care tulbură conștiința și viața duhovnicească. Dar nu vinul ca substanță era în sine, ci efectul lui poate fi dăunător, ducând la rătăcirea minții și la destrăbălări (kraipale). Va sintetiza mai târziu *Sf. Ioan Gură de Aur* concepția potrivit căreia „băutura este de la Dumnezeu, dar beția este de la diavol...". De aceea, *nepsis* nu va înlătura discernământul și, astfel, în acest context, fără a se contrazice întru nimic, Apostolul îl îndeamnă pe același Timotei: „De acum nu bea numai apă, ci folosește-te de puțin vin pentru stomacul tău și pentru desele tale suferințe" (*I Timotei* 5, 23). Este binecunoscut faptul că, în antichitate vinul alături de untdelemn erau socotite ca adevărate medicamente, după cum rezultă, așa de limpede, din pilda samariteanului milostiv. **Totul depinde de modul și de scopul în care era folosit...** De pildă, în primele secole apăruse „pe firmă creștină" secta **encratită** care, din prea mult zel pentru înfrânare, într-o viziune unilaterală lipsită de

discernământ, făceau împărtășania cu lapte în loc de vin. Bineînțeles că Biserica nu a acceptat și nici nu a putut accepta această exagerare, fiindcă s-ar fi abătut de la porunca Mântuitorului, care a oferit vinul prefăcut în Sângele Său, și l-a recomandat cu poruncă expresă: „faceți aceasta întru pomenirea mea"... Și Biserica a făcut și nu va înceta să facă acestea, vestind moartea și învierea Domnului până va veni El (*I Corinteni* 11, 26).

Pe lângă *nepsis*, priveghereа intrase în spiritualitatea creștină și sub forma lui **agrypnia,** mai ales ca un deziderat duhovnicesc al monahilor.

Într-un articol interesant și foarte bine documentat referitor la „Foloasele trezviei",[5] Mitropolitul Nicolae Corneanu evidențiază înțelesul și modul de aplicare a **agrypniei** mai ales în viața duhovnicească a monahilor.

Interpretând literal îndemnul Mântuitorului de a priveghea și a se ruga (*Marcu* 13, 33), creștinii dornici de viață duhovnicească mereu îmbunătățită, au considerat că somnul prea abundent, lenevia somnului, care depășește necesarul fiziologic constituie un obstacol ce trebuie depășit pentru împlinirea dezideratului lor. Și astfel agrypnia va avea o referință specială, adică o virtute ce va caracteriza, în special, strădania spre desăvârșire duhovnicească a monahilor.

Cultivarea agrypniei pentru combaterea metehnei somnului își are originea ei inițială în imitarea îngerilor, care nu au nevoie de somn. Motivația acestei poziții rezidă în însăși recomandarea Evangheliei, a cuvintelor Domnului: „Iar cei ce se învrednicesc a dobândi acel veac și învierea din morți, nici nu se însoară, nici nu se mărită, căci nici să moară nu mai pot, că sunt asemenea cu îngerii, și fii ai lui Dumnezeu sunt, fiind fii ai învierii" (*Luca* 20, 34-36). Dacă la acest îndemn al Domnului, adăugăm și influența gândirii platonice și neoplatonice, potrivit cărora somnul trebuie pus în legătură cu moartea și cu demonii, iar prin reducerea somnului forțele trupului scad în favoarea afirmării conștiinței și a funcțiilor sufletești, putem avea explicația faptului că Sfinții Părinți instruiți în școlile filozofice, și educați apoi în spiritul Evangheliei au făcut din agrypnia o virtute, o deprindere a rugăciunii și a vegherii continue, căci spune *Sf. Ioan Scărarul*: „Precum datorită obișnuinței ne

deprindem a bea mult, tot astfel se întâmplă și cu multa dormire. Pentru acest motiv se cuvine să luptăm împotriva ei, mai ales la începutul nevoinței noastre, întrucât un obicei vechi cu greu poate fi dezrădăcinat".[6] În același timp, părinții duhovnicești atrag atenția că prin abundența somnului se strecoară în suflet nestăpânita ispitire a poftelor păcătoase. De aceea, somnul satisfăcând necesarul odihnei va fi pătruns de gânduri curate, potrivit cuvintelor Scripturii: **„Eu dorm, dar inima mea veghează"** (*Cântarea Cântărilor* 5, 2). Cel care permanent cugetă la Legea Domnului, ziua și noaptea (*Psalmul* 1, 2) va urma cu stăruință cuvintele Apostolului: „Fiți treji și privegheați! Potrivnicul vostru, diavolul, umblă răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită" (*I Petru* 5, 8). Și astfel numărul celor ce vor cultiva înfrânarea de la somn va crește neîncetat. Cărțile care vorbesc de strădania lor duhovnicească oferă nenumărate exemple ale acelora ce noaptea întreagă o petreceau în rugăciune, sau care așezându-se în pat, nici nu se întindeau, ci preferau să stea în scăunele, sau își făceau paturi cu așternuturi foarte tari, punându-se parcă la întrecere cu aspra educație spartană... Prin *agrypnia* lor îndreptată împotriva somnului, monahii ce tindeau spre desăvârșirea vieții duhovnicești și-au făcut din înfrânarea lor un mijloc de a **recupera vremea** (*Efeseni* 5,16) pierdută altă dată în preocupări josnice, urmând ca prin această neîntreruptă priveghere să dobândească tot mai mult lumina lui Hristos, conform îndemnului apostolic: „deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți, și te va lumina Hristos. Vedeți doar asupra felului cum trebuie să vă purtați, nu ca niște neînțelepți, ci ca niște înțelepți" (*Efeseni* 6, 14-15).

Virtutea privegherii reprezintă o continuă luptă cu **ispita (tentatio)**, ea fiind **încoronarea unei biruințe duhovnicești**. În spiritualitatea creștină mecanismul ispitei este bine definit și expus de părinții filocalici în următoarele faze:

1. προσβολή reprezintă o simplă sugestie sau idee sugerată în minte, venită de la diavol. De aceea poate fi tradus cu „momeala". Părinții latini îi spun **sugestio**.

2. συνδιασμός exprimă ideea de legătură, de însoțire, adică de **conversație** cu obiectul sugerat. În latină **delectatio**, adică plăcerea de a menține pe sugestis. Acum „gândul devine necurat și duce mintea la stricăciune" spune *Evagrios*.

3. συγκατάθεσις ideea de **consimțire „consensus"**, aprobarea gândului păcătos. Ea constituie deja păcatul inimii: „Cel ce poftește... a și păcătuit în inima sa..." spune Mântuitorul.

4. Faza ultimă ar fi **„actio"**, adică transformarea păcatului inimii în păcat al faptei, adică în păcat propriu-zis. Părinții răsăriteni vorbesc însă și de πάλη adică lupta interioară, decisivă, zbuciumul clocotitor al inimii, care pune în mișcare atât gândul, cât și voința. Sentimentul este deja captiv, el nu mai este liber, ci a căzut în luptă (πάλη). Această stare „violentă" a inimii este numită: αἰχμαλωσία - **captivitate**, care își are ca finalitate πάθος - **înrobirea** inimii de păcat, asemenea unei cetăți... Păcatul devine **consuetudo, obișnuință, înrobire**. Omul devine rob păcatului, după cuvintele Mântuitorului: „cel ce păcătuiește devine rob păcatului" (*Ioan* 8,34).

În această situație virtutea privegherii - ***nepsis*** este compromisă. Nu se mai poate vorbi de o ***inimă curată,*** ci de o inimă **întinată** dominată de **patimă,** înrobită de patimă. Într-o astfel de inimă, libertatea comuniunii cu Dumnezeu este pierdută. Dar noi ne referim la **nepsis** ca o putere a sufletului de a nu se lăsa strivit și doborât, de a se menține treaz încă de la începutul ispitei. Adică, a fi nepsis în **prosbole** mai mult decât în **pale**, când păcatul a cucerit deja inima, și când lupta se dă la nivelul de a comite sau nu fapta, sau de a accepta sau a nu accepta în ultimă instanță înrobirea.

De aici vedem că **privegherea** reprezintă, ca virtute, un act psihologic integral referindu-se atât la gând, cât și la voință, precum și la sentimente; constituind astfel o virtute esențială, care asigură curățirea inimii, deschizând posibilitatea înaintării duhovnicești spre vederea lui Dumnezeu.

D. Θεωρία

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „cel ce și-a făcut inima curată cunoaște nu numai rațiunile celor inferioare și de după Dumnezeu, ci privește întrucâtva și în Dumnezeu însuși după ce a trecut peste toate; iar acesta este capătul cel mai de pe urmă al bunătăților. În această inimă venind Dumnezeu binevoiește să-și sape în ea prin duh trăsăturile

proprii ca pe niște table ale lui Moise". Și aceasta în măsura în care acea inimă a sporit prin făptuire și contemplație după cuvântul care poruncește tainic: **„sporește!"** (*Facerea* 35, 11)[7] Iar acest „sporește!" înseamnă trecerea de la „praktikos" la „theoretikos".

a. Theoria în gândirea filosofică precreștină

Noțiunea de „theoria" (vederea lui Dumnezeu) își are originea în operele înțelepților antici, însă altfel înțeleasă decât în Sf. Scriptură sau în spiritualitatea creștină.

La început, theoria însemna acțiunea simplă de a vedea un spectacol, sau de a asista la un spectacol, apoi primește un sens spiritual de meditație, studiu, speculație teoretică, spre a-și fixa înțelesul în **contemplarea spiritului**, ca finalizare a trecerii de la simpla acțiune a senzației fizice, la cea spirituală, de la ochi la minte. Aceasta face observații și examinează ceea ce văd ochii, spre a putea trece, urca de la simpla opinie (doxa), la pătrunderea în adâncime a adevărului, obținând lumina supremă a înțelepciunii (sophia).

Cel care a inițiat și adâncit pentru prima dată conceptul de θεωρία (vederea lui Dumnezeu) a fost Platon, în legătură cu concepția sa despre lumea ideilor și purificării sufletului dornic să descopere luminile cele mai strălucitoare prin contemplarea lor. Iar contemplarea înseamnă theoria, adică o vedere a minții ce se desparte de vederea trupească. El arată că prin gândire putem cuprinde lucruri ce depășesc această lume, adică Binele (ἀγαθὸν), care este scopul însuși al ființei inteligibile. Dar Binele la Platon este pe „vârful piramidei", depășind chiar lumea ideilor; și astfel ne atrage mereu spre necunoscutul perfecțiunii noastre. Spre deosebire de **psyhe**, care este sufletul animalic, **nous** este organul de excelență cu care ne înălțăm spre **urcușul** (ἀνάβασις) lumii superioare, și reușim să contemplăm realitățile lumii inteligibile. Theoria aparține lui νοῦς, care este un netrupesc simț (*Phaidon* 65, d). „...Dacă ai socoti urcușul și contemplarea lumii de sus ca reprezentând suișul sufletului către locul inteligibilului, ai înțelege bine ceea ce nădăjduiam să spun... Opiniile mele însă acestea sunt, anume că în domeniul inteligibilului, mai presus de toate este ideea Binelui, că ea este anevoie de văzut, dar că, odată văzută, ea trebuie

concepută ca fiind pricina pentru tot ce-i drept și frumos; ea zămislește în domeniul vizibil lumina, iar în domeniul inteligibil chiar ea domnește, producând adevăr și intelect; și iarăși cred că cel ce voiește să facă ceva cugetat în viața privată sau cea publică, trebuie să contemple" (*Republica* III, 517, b-c). La această „călătorie cerească" poate participa numai sufletul purificat, iar culmea urcușului spre cele cerești este νοήτα, adică **theoria intelectuală**. În Phaedon, Platon redă scena în care sufletele care trec deasupra baldachinului cerului, se desfătează în spectacolul vederii fericite (μακάριον ἰψυν καὶ θεὰν) (*Phaidon* 82 c).

În interdependența teoriei intră încă doi termeni, sau două elemente constitutive: ἐνθουσιασμός (de la ἐν+θεὸς = a fi în Dumnezeu); și ἔκστασις (acțiune de a ieși din sine).

La Platon **entuziasmul** avea sensul posedării sufletului de către zei, și ridicarea lui deasupra preocupărilor omenești. Era caracteristic filosofilor ca bucurie determinată de succesul cunoașterii. Prin sophia, nous-ul se ridică la cotele cele mai înalte de contemplare a lumii ideilor. Nu lipsea entuziasmul, nici războinicilor, și nici preoților inițiați. Entuziasmul reprezintă o înflăcărare, o inspirație sau transport divin, o frenezie ce merge până la delir. „...Datorită entuziasmului, spune Platon, când privim frumusețea de aici, aducându-ne aminte de frumusețea cea adevărată simțim cum ne cresc aripi și, reînaripați astfel, ardem de nerăbdare ca să ne ridică în zbor; dar nu putem; și atunci, asemenea păsării, privirea ne rămâne ațintită în înalt, iar nepăsarea ce ne prinde de lumea de aici dă celorlalți temei să creadă că am fost robiți smintelii. Putem deci spune că dintre toate formele de **zeiască împătimire** (entuziasm), aceasta se arată – fie că ești cuprins de ea cu totul, fie simplu părtaș – a fi cea mai de soi, și alcătuită din tot ce e mai bun; și este limpede că tocmai împărtășirea din acest soi de nebunie face ca și cel iubitor de frumuseți să fie numit îndrăgostit. După cum am spus, orice suflet omenesc a **contemplat, prin chiar natura lui, adevăratele realități**; altminteri ele nu ar fi venit să se așeze într-o viețuitoare omenească" (*Phaidros*, 249 d-e).

Aspectul de înflăcărare frenetic delirantă a entuziasmului o prezintă Platon legată de prevestirea profetică: „Drept semn că divinitatea însăși a dăruit prevestirea slabei minți omenești stă în faptul că, atâta vreme

cât omul este stăpânit de mintea lui, el nu este în stare de inspirată și vrednică prevestire, ci numai fie în timpul somnului, când puterea lui de înțelegere se află înlănțuită, fie datorită vreunei boli profetice, fie când, inspirată de divinitate, se află abătută de la starea ei firească. Iar omului aflat în starea lui normală, îi revine să înțeleagă, după ce și le-a amintit pe cele rostite, în vis sau în veghe, de către forța prevestirii și a inspirației și, raționând asupra tuturor nălucirilor astfel văzute, să deslușească cum anume și pentru cine dau ele semn al unui rău-ori al unui bine, fie el viitor, trecut sau prezent. Dar celui care, cuprins de frenezia profetică, se află încă în această stare, nu-i stă în putere să interpreteze propriile sale viziuni și rostiri, ci, cum bine zice acea vorbă veche, numai celui în toate mințile îi este dat să vadă de ale sale și să se cunoască pe sine..." (*Timaios* 171e - 172a).

Extazul intră în contextul theoriei ca o consecință a acesteia. Cei care au văzut minunile nemaiîntâlnite săvârșite de Iisus Hristos (*Marcu* 5, 42; *Luca* 5, 26), la fel și Apostolii la schimbarea la față a Domnului, precum și Apostolul Pavel ridicat până la al treilea cer, au rămas în stare de extaz după cele văzute. Prin urmare, extazul ca „ieșire din sine" determină ideea de uimire, stupoare, spaimă, admirație, exaltare, adorare, starea celui ce este copleșit de ceva ce-l depășește cu totul și îl absoarbe. El presupune o imobilitate, o depresiune a funcțiilor vegetative, iar sub raport afectiv este „un sentiment de bucurie, de fericire inexprimabilă, care fuzionează cu toate aspirațiile spiritului" (P. Janet). Entuziasmul este o trăire la limita superioară a valorilor estetice, morale, intelectuale. Termenul este întâlnit și pe plan filosofic la unii gânditori spiritualiști care îl consideră propriu comuniunii sufletului omenesc cu perfecțiunea divină. În unele religii orientale starea de extaz se obține prin ritualuri și practici esoterice. Extazul poate avea și un aspect negativ, psihopatologic de tip obsesiv.

Tema lui „bios theoretikos" a fost lansată și dezvoltată magistral sub raport etic de către **Aristotel.** El împarte virtuțile în două categorii:

1. **virtuți morale**
2. **virtuți dianoetice** (ale cunoașterii)

Virtutea morală constă în μεσότης (meditate), adică mijlocul dintre două extreme dăunătoare vieții: elleipsis (lipsa) și hyperbole (peste

măsură). Virtuțile dianoetice sunt: τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς. Aceste virtuți se separă și ele unele de altele având fiecare specificul și rolul său în determinarea cunoașterii omenești. Astfel: τέχνη este corespondentul lui ποιεῖν = a face, a realiza, a angaja. Ea reprezintă creația artistică. Nu are valoare în sine, ci în lucrările care pornesc din ea.

φρόνησις este corespondentul lui πράσειν (πράττω) care înseamnă a face, a comite, a săvârși. Ea definește activitatea sau acțiunea morală a cărei valoare rezidă în ea însăși, în opera sau lucrarea din afară de sine. Celelalte două virtuți **dianoetice,** episteme și nous corespund lui θεωρέω care înseamnă a privi, a cerceta, a examina, **a deduce** și a **contempla.** Episteme definește **adevărurile deduse**. Ea este **scientia** (știința). **Nous** vizează cel mai înalt principiu al categoriilor și legilor cugetării din care se desprind toate adevărurile deduse. **Nous pătrunde adevărul în sine.** Dar ambele realizează pe σοφία, adică înțelepciunea, ca vârful cel mai înalt al cunoașterii omenești, încât a ajunge la ea se impune meditarea și tratarea continuă a adevărului prin cunoașterea filosofică și metafizică. Prin ea se ajunge la **bios theoretikos** ca un pisc al cunoașterii, care aduce suprema satisfacție vieții sufletești a omului, constituind ținta spre care aspiră necontenit, fiind singura în măsură să-i asigure **fericirea vieții.** Prin ea se ridică omul deasupra **naturii sale omenești**, fiindcă **bios theoretikos** definește **divinul** din viața omenească. Prin urmare, **nous** ridică viața omenească la viața divină, adică realizează viața divină în viața umană. „Iar nous-ul care se cunoaște pe sine veșnic, nu este Dumnezeu?" (Metaph. XI, 7, 1072), se întreabă înțeleptul din Stagira...

Dacă Aristotel ridică prin bios theoretikos umanul spre divin, stoicii prin **panteism** coboară vederea lui Dumnezeu în lucruri, socotind că Dumnezeu care nu are formă, ia diverse înfățișări spre a se arăta oamenilor.

Înainte de a trata sensul vederii lui Dumnezeu în spiritualitatea creștină, semnalăm cartea lui Vladimir Lossky (1903-1958), intitulată **„Vederea lui Dumnezeu"**, care reprezintă un curs ținut la Sorbona între 1945-1946 și publicat postum în 1962. Această carte reia și aprofundează temele propriu-zis mistice și duhovnicești ale celebrei

sale sinteze: *Încercări asupra teologiei mistice a Bisericii Răsăritene* (1944), alături de care formează o luminoasă sinteză de teologie ortodoxă.[8]

Încă de la început se cuvine să precizăm că în perspectiva ortodoxă a Sfinților Părinți greci și a Părinților duhovnicești bizantini, **„vederea lui Dumnezeu"** este exprimată și teologhisită drept comuniunea noastră cu Hristos, Fața Tatălui în lumina Sfântului Duh. Ea constituie sensul și scopul întregii vieți a Bisericii: pe ea o hrănește Liturghia și Sfintele Icoane, pe ea o protejează dogmele, ea anunță și anticipează parusia eshatologică finală.

După cum observăm, problema vederii lui Dumnezeu este foarte amplă și variată în conținut și exprimare, încât comportă o atenție deosebită în dezbaterea sistematică a multiplelor ei aspecte.

b. În Vechiul Testament

a. Pentru ochii credincioși ai omului de rând vederea lui Dumnezeu se face din însăși făpturile Sale. Nu că făpturile sunt identice cu Dumnezeu, ci în sensul că opera vorbește totdeauna de Creatorul ei: „Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria" (*Psalmul* 18, 1); „...Pentru că cele nevăzute ale lui se văd de la zidirea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica lui putere și dumnezeire..." (*Romani* 1, 20). De aici vedem că revelația naturală se referă la cunoașterea lui Dumnezeu, iar vederea lui Dumnezeu apare indirect.

b. *Vechiul Testament* ne prezintă relația omului cu Dumnezeu, chiar și în formele cele mai apropiate și intime, într-o formă **invizibilă**. Și aceasta fiindcă Dumnezeu este inaccesibil și incognoscibil ființei create. Nici chiar numele lui Iehova (Cel ce sunt) nu poate fi pronunțat, ci era înlocuit cu Iahve. Este zguduitoare scena întâlnirii lui Moise cu Dumnezeu, când Dumnezeu îi spune: „Fața mea însă nu vei putea să o vezi, că omul nu poate vedea fața mea și să trăiască" (*Ieșire* 33, 20-23). La fel și poporul inaugurează evenimentul primirii legii pe Muntele Sinai „scrisă cu mâna lui Dumnezeu" rămânând deoparte pentru a nu muri. În sunetele asurzitoare cufundate în văpăi strălucitoare, Dumnezeu coboară într-un nor gros spre a nu fi văzut (*Ieșire* 19, 21-22). Mai târziu, Ilie, când i se arată Dumnezeu, își acoperă fața cu mantia sa, fiindcă

nu putea vedea măreția lui Dumnezeu". (*III Regi* 19,13).

c. Pe de altă parte, în *Vechiul Testament* sunt foarte multe teofanii. Dumnezeu ia chip omenesc nu direct, ci prin îngeri. Isaia se referă explicit la „îngerul feței" lui Dumnezeu (63, 9). Cea mai zguduitoare scenă a vederii lui Dumnezeu este cea a lui Iacob, de unde și-a luat chiar și numele de „Israel" = bărbatul care a văzut pe Dumnezeu, nume care îl va purta peste veacuri poporul ales. Deși Cel ce nu poate fi cunoscut refuză să-și spună numele, Iacob exclamă: „Am văzut pe Dumnezeu în față și sufletul meu a fost mântuit". Acel loc va rămâne imortalizat cu numele de **„Pennel"** care înseamnă „fața lui Dumnezeu". Dacă pe Muntele Sinai Moise nu a văzut fața lui Dumnezeu, ci numai spatele Lui, însăși întâlnirea tainică și personală cu Dumnezeu este atât de pătrunzătoare, încât cei din jurul lui au rămas uimiți văzând strălucirea feței lui. Iar fața lui Moise strălucește datorită strălucirii feței lui Dumnezeu (*Ieșire* 34, 29), încât inimile pioase dornice să se împărtășească de sfințenia lui Dumnezeu cereau ca „fața Ta, Doamne, să strălucească asupra noastră" (*Numeri* 6, 25), iar „lumina feței lui Dumnezeu" rămâne un deziderat în rugăciunea psalmilor.

d. Vederea lui Dumnezeu are în *Vechiul Testament* și un caracter eshatologic, legat mai ales de nădejdea învierii morților prin biruința asupra morții săvârșită de Mesia - Răscumpărătorul lumii: „Eu știu că Răscumpărătorul meu este viu - exclamă Iov în suferință, dar nu și în deznădejde - și că El în ziua cea de pe urmă va ridica din pulbere această piele a mea ce se destramă. Și afară din trupul meu voi vedea pe Dumnezeu" (19, 25-27).

c. În Noul Testament

În Noul Testament găsim expresii contradictorii care se referă la imposibilitatea vederii lui Dumnezeu, și la posibilitatea vederii lui Dumnezeu.

a. Sfântul Apostol Ioan și Sfântul Apostol Pavel insistă asupra inaccesibilității vederii lui Dumnezeu. „Dumnezeu singur are nemurirea; El trăiește în lumina cea neapropiată, și nimeni dintre oameni nu l-a văzut și nici nu poate să-l vadă" (*I Timotei* 6,16); „Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu" (*I Ioan* 4,12).

b. Vederea dumnezeiască este posibilă între Persoanele Sfintei Treimi: „ Pe Dumnezeu nimeni, niciodată nu l-a văzut. Cel unul-născut, Fiul, care este în sânul Tatălui, acela a spus“ (*Ioan* 1, 18); „Nu doar că pe Tatăl l-a văzut cineva, numai Cel ce este de la Dumnezeu, Acesta L-a văzut pe Tatăl“ (*Ioan* 6, 46). La fel dau mărturie și sinopticii : „Nimeni nu cunoaște pe Fiul decât numai Tatăl, nici pe Tatăl nu-l cunoaște nimeni, decât numai Fiul și cel căruia va voi Fiul să-i descopere“ (*Matei* 11, 27; *Luca* 10, 22).

c. Din acest ultim text vedem că nu e imposibilă vederea-cunoaștere a Tatălui. Ea este accesibilă acelora cărora Fiul îl descoperă pe Tatăl. Lucrurile se clarifică și mai bine atunci când Filip îi cere expres Mântuitorului: „arată-ne pe Tatăl“. Iată și răspunsul: „Cel ce m-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl“ (*Ioan* 14, 8-10).

d. Sfântul Apostol Ioan se referă, pe de altă parte, la posibilitatea vederii lui Dumnezeu : „vedeți ce fel de iubire ne-a dăruit nouă Tatăl, ca să ne numim fii ai lui Dumnezeu, și suntem. Pentru aceea, lumea nu ne cunoaște, fiindcă nu l-a cunoscut nici pe el. Iubiților, acum suntem fii ai lui Dumnezeu și ce vom fi nu s-a arătat până acum. Dar știm că atunci când el se va arăta, vom fi asemenea lui, fiindcă îl vom vedea cum este“ (*I Ioan* 3, 1-2). Acest aspect al vederii lui Dumnezeu indică pe cei care vor beneficia de această posibilitate. Aceștia sunt fii lui Dumnezeu, cei renăscuți prin harul lui Dumnezeu, detașat de păcatul lumii, care te izolează de Dumnezeu. Vederea lui Dumnezeu are un caracter tainic, **contemplativ**, ca rezultat al simțirii profunde a iubirii lui Dumnezeu în această viață, dar are și un caracter **eshatologic**, fiind legați de parusia Domnului și de comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Referindu-se la cei aleși, *Apocalipsa* spune că unii ca aceștia „vor vedea fața Lui și numele Lui va fi scris pe frunțile lor“ (22, 4). Acest aspect eshatologic al vederii lui Dumnezeu îl evidențiază și Sfântul Apostol Pavel, corelat cu iubirea și cunoașterea lui Dumnezeu: „...căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci față către față; acum cunosc în parte, iar atunci voi cunoaște așa cum am fost cunoscut“ (*I Corinteni* 13, 12). De aici vedem că Apostolul face deosebirea între vederea ca prin oglindă, adică nedesăvârșită, și cunoașterea totală, desăvârșită, „față către față“. Vederea în oglindă

este parțială și nedeplină, fiindcă vede obiectul în spatele său, motiv pentru care trebuie să părăsim oglinda și să privim obiectul „față către față“. Caracterul contemplativ al vederii lui Dumnezeu îl arată Apostolul atunci când spune că a fost ridicat până la al treilea cer, experimentând realități independente și neîntâlnite în viața cotidiană și comună oamenilor (*II Corinteni* 12, 1-4).

e. Pe lângă toate aceste aspecte, Noul Testament ne prezintă și cazuri concrete de vedere a lui Dumnezeu în starea de extaz (răpire), cum este cazul la primul mucenic creștin. Cartea *Faptele Apostolilor* ne arată că „Ștefan fiind plin de Duh Sfânt a văzut mărirea lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. Și a zis: „iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu...“ (*Fapte* 7, 55-56). Și vedenia lui Ștefan a fost continuată de șirul martirilor care au urmat... Citim astfel în Martiriul Sfântului Policarp, Episcopul Smirnei, că martirii „luând aminte la harul lui Hristos au disprețuit chinurile lumii, câștigând printr-o singură oră de suferință viața de veci. Iar focul sălbaticilor lor chinuri era pentru ei răcoritor... și priveau cu ochii inimii bunătățile păstrate celor ce îndelung rabdă, despre care urechea nu a auzit, ochiul nu le-a văzut și nici la inima omului nu s-au suit. Lor, însă, le-au fost arătate de Domnul, deoarece nu mai erau oameni, ci îngeri“ (*Actele Martirice*, trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 28). Iată și un exemplu concret din extrem de multe cazuri: „...Fiind pironit pe stâlp, Carp a zâmbit. Iar cei de față mirându-se, au zis: ce este, de ce râzi? Iar fericitul a zis: am văzut slava lui Dumnezeu și m-am bucurat“ (*idem*, p. 168).

Și mai departe, așa cum Moise, văzând slava lui Dumnezeu, fața i-a strălucit de lumină, tot astfel i s-a întâmplat și primului martir creștin: „...Și căutând spre el toți cei ce ședeau în sinedriu au văzut fața lui ca o față de înger“ (*Fapte* 6,15). Și astfel de lumină a strălucit în continuare și pe fețele martirilor, precum celor din Lyon, care „mergeau spre amfiteatru plin de bucurie, cu fața strălucind de har“. La fel fața lui Pioniu „strălucea de o lumină nouă“. Și exemplele pot continua...

f. În altă ordine de idei, Apostolul atrage atenția și asupra falselor vedenii căci „însuși satana se preface în înger de lumină“ (*II Corinteni* 11,14). De aceea, și în viața contemplativă, un rol deosebit de important

trebuie să-l aibă capacitatea deosebirii duhurilor, acel „diackris", adică „dreapta socoteală", cum îi vor spune mai târziu părinții filocalici.

d. Scrierile Părinților postapostolici

Urmând revelației divine, părinții din perioada postapostolică au avut mereu în atenție aspectul de trăire profundă a luminării harului divin care conduce la vederea lui Dumnezeu. Vladimir Lossky se referă în special la Sfântul Teofil al Antiohiei și Sfântul Irineu. Primul, în *Apologia* sa către Autolic, un păgân educat, arată că acesta dacă vrea să-l cunoască pe Dumnezeu este necesar ca Dumnezeu să-i deschidă ochii, asemenea unui doctor care înlătură cataracta, adică păcatul, care asemenea cataractei de pe ochi întunecă sufletul și acesta nu-L poate vedea pe Dumnezeu. **Sfântul Irineu** în lucrarea sa *Împotriva ereziilor* se referă în mod special la vederea lui Dumnezeu, arătând că „dacă am primit făgăduința Duhului, strigăm: «Ava Părinte», cum va fi oare atunci când, după ce vom fi înviat, Îl vedem față către față, când toți membrii, adunându-se în mulțime mare, cântă imnul de slavă în cinstea Celui care i-a înviat din morți și le-a dăruit viață veșnică".[9] **Vederea lui Dumnezeu reprezintă un dar pe care Dumnezeu îl face celor ce îl iubesc pe El.** „Omul însuși nu îl vede pe Dumnezeu - spune Sfântul Irineu - ci Dumnezeu întrucât voiește, este văzut de către oameni, de cei pe care îi alege".

Sfântul Irineu distinge trei trepte ale vederii lui Dumnezeu: vederea profetică prin Duhul Sfânt, vederea înfierii prin Fiul și vederea Tatălui în împărăția cerurilor. Duhul îl pregătește pe om în Fiul lui Dumnezeu, Fiul îl aduce Tatălui, Tatăl îi dăruiește nestricăciunea vieții veșnice, pentru ca omul să poată înțelege din acest fapt că Îl vede pe Dumnezeu.[10] Vederea de pe Muntele Sinai își găsește împlinirea, plinătatea ei, realizată pe Muntele Taborului, unde Moise și Ilie (care și ei primiseră vederea figurativă a lui Dumnezeu) apar alături de Hristos transfigurat. Astfel, vederea profetică era deja o participare la starea ultimă în nestricăciunea timpului ce va să vină revelat în transfigurarea lui Hristos, în „Împărăția care va veni cu putere".[11]

De aici vedem că la Sfântul Irineu vederea lui Dumnezeu pe lângă curăția vieții înseamnă și participare la Dumnezeu după cum participăm

la lumină văzând-o. Iar Dumnezeu Cel nevăzut este descoperit în Hristos transfigurat prin lumina Tatălui, lumină în care omul primește starea nestricăcioasă a vieții veșnice.

e. Scriitorii Școlii din Alexandria

Lumea alexandrină era punctul central al gândirii ideatice și sincretiste în care religia revelată a fost de mult alăturată elementelor de speculație elenistică. Cu un secol și jumătate în urmă, Filon a vorbit despre scrierile sacre în limbajul lui Platon, dezvoltând metoda alegorică pe care o vor urma în studiul spiritualității creștine și cei doi corifei ai Didaskalionului alexandrin, Clement și Origen.

De aceea nu trebuie nici să ne mire și nici să-i acuzăm pe aceștia că s-au detașat oarecum de duhul Evangheliei și de litera scripturilor iudaice, adaptând elenismul platoniscian, atunci când au formulat vederea lui Dumnezeu în contextul unei **spiritualități intelectualiste**.

După **Clement**, cei curați cu inima sunt gnosticii. Dar nu orice creștin este și **gnostic**. Pentru a deveni gnostic pornim de la nepătimire (apatheia). Pe măsură ce ne desăvârșim în apatheia dobândim gnoza și ne putem exercita facultatea contemplației, ca fiind cea mai înaltă formă de fericire, cu referire specială la intelectul uman. Clement spune că: „cel care urmărește gnoza doar de dragul cunoașterii divine nu o va îmbrățișa pur și simplu pentru că dorește să se mântuiască. Intelectul, prin folosirea lui adecvată, tinde totdeauna să fie activitate; iar acest intelect mereu activ, devenind în tensiunea sa neîntreruptă trăsătura esențială a gnosticului se transformă în contemplație veșnică și subzistă ca substanță vie..."[12] Așadar, contemplarea lui Dumnezeu este identică la Clement cu γνῶσις τοῦ Θεοῦ = cunoașterea lui Dumnezeu. Contemplând slava lui Hristos, dobândim prin sfințenie abisul Tatălui, adică pe Dumnezeu care le cuprinde pe toate (pantocrator), fiind în Sine incomprehensibil și infinit.

Dacă Clement a fost mai mult moralist, **Origen** este teologul, exegetul și învățătorul vieții ascetice. Origen arată că la desăvârșire se ajunge progresiv de la „vita activa", la „vita contemplativa". Marta și Maria sunt exemple tipice în acest sens. Urmând metoda alegorică, Origen socotește că cei activi se află în curtea exterioară a templului,

iar cei contemplativi intră înăuntru templului ajungând până în Sfânta Sfintelor unde dețin cel mai înalt grad de cunoaștere. Pentru a ajunge la contemplație, creștinii trebuie să treacă prin trei trepte:

1) πρακτικὴ - reprezintă lupta pentru ἀπαθεία (nepătimire) și αγάπη (iubire).

2) φυσική θεωρία - cunoașterea tainelor creației; vederea lui Dumnezeu din creație.

3) θεολογία - cunoașterea lui Dumnezeu în **Logosul** divin, adică în Hristos. Referind aceste trei trepte la scrierile lui Solomon, cei din prima treaptă trebuie să deprindă preceptele morale din *Proverbe*. Cei din treapta a doua vor descoperi în *Eclesiast* deșertăciunea ființei create și aspirația spre cunoașterea lui Dumnezeu. *Cântarea Cântărilor* conduce spre contemplare fiindcă ea evidențiază comuniunea și unirea sufletului omenesc cu **Logosul**. Această contemplare se realizează prin **teologhia,** treaptă corespunzătoare desăvârșirii creștine. Iar această desăvârșire ultimă va fi definită de Origen după expresia Apostolului, că „Dumnezeu va fi totul în toate, înseamnă că El va fi totul în fiecare și fiecare va fi totul în sensul că întreaga minte rațională, purificată de zgura viciului, spălate de orice pete de răutate, va simți, înțelege și gândi ca Dumnezeu în sensul că nu va vedea nimic decât pe Dumnezeu, că îl va avea pe Dumnezeu, că Dumnezeu va fi modul și măsura mișcărilor sale. Așa va fi când Dumnezeu va fi totul în toate".[13] Dacă mintea omenească este făcută „una cu Dumnezeu", după cuvântul Apostolului, mintea îl va înțelege pe Dumnezeu, care devine singurul ei conținut. Iar la îndumnezeire se ajunge prin contemplație. Origen insistă asupra rolului direct proporțional dintre agape - cunoaștere - contemplare - îndumnezeire. Derivând pe ψυχὴ din ψυχός care înseamnă răceală, aceasta indică răcirea sufletului prin înstrăinarea de Dumnezeu, prin pierderea comuniunii cu Dumnezeu. De aceea prin agape sufletul se încălzește, se dinamizează spre a intra în comuniunea filiației cu Dumnezeu.

Deși influențat de intelectualismul contemplației platonice, Origen rămâne ucenicul lui Hristos atunci când constată că atât lucrarea și contemplația, cât și practica și gnoza se unesc în actul unic al **rugăciunii.**

f. Sfinții Părinți Capadocieni

Pentru **Didim cel Orb,** care îl folosește pe Origen, natura incognoscibilă a lui Dumnezeu nu mai este atribuită Tatălui, ci ființei (ousiei) Treimii. Pe aceasta o numește: „nevăzută, necuprinsă chiar și de ochii Serafimilor, neputând fi cuprinsă de minte... de neatins, fără extindere, fără profunzime, fără mărime, fără formă, pe departe depășind în strălucire întreaga lumină a cerurilor, cu mult mai sublimă decât toate cele de sus, depășind infinit orice spirit prin natura sa spirituală".[14]

Sfântul **Vasile cel Mare**, combătând pe Eunomiu, arată că Dumnezeu se manifestă prin lucrări sau energii: „Atunci când spunem că îl cunoaștem pe Dumnezeul nostru prin energiile Sale, nu promitem deloc că ar putea fi apropiat în ființa Sa. Căci, dacă lucrările Sale coboară până la noi, ființa Sa rămâne inaccesibilă".[15] În locul gnozei ca mod de contemplare a lui Dumnezeu, Sfântul Vasile cel Mare pune pe Duhul Sfânt. „El este Cel care, strălucind cu tărie în cei ce sunt curățiți de orice întinăciune, îi transformă în persoane spirituale prin comuniunea cu Sine...". Așa cum se arată soarele atunci când luminează un ochi curat, Duhul Sfânt vă va arăta în Sine chipul Celui nevăzut. În contemplația plină de desfătare a acestui chip veți vedea frumusețea inefabilă a Arhetipului".[16] De aici ne apare limpede că vederea lui Dumnezeu este în Duhul Sfânt, prin Fiul, îndreptată către Tatăl.

Sfântul **Grigorie de Nazianz** este permanent atras spre contemplație. El își dorea ca la sfârșitul vieții să fie „acolo unde este Treimea, unde măreția se unește cu splendoareaTreimii".[17] Sfântul Grigorie arată apoi că ființa lui Dumnezeu este „Sfânta Sfintelor care se sălășluiește ascunsă până și pentru Serafimi, fiind proslăvită de Cele trei Sfințenii unite într-o singură Stăpânire și Dumnezeire".[18] În această lume dialogăm cu Dumnezeu în ceață, ca și Moise, căci Dumnezeu a așezat întunericul între El și noi; de aceea suntem atrași din ce în ce mai mult de lumina pe care o găsim cu atâta dificultate. El scapă privirii mai mult decât ni se arată. Însă ultima piatră la care Moise ajunge reprezintă deja omenitatea lui Hristos și strălucirea luminii care se arată în formă omenească și descoperă dumnezeirea Sa celor trei Apostoli, arătându-le cu claritate ceea ce fusese ascuns de către trup.[19]

În comentariul său la Fericirea a șasea Sfântul **Grigore de Nyssa** arată că „nu vederea lui Dumnezeu față către față este cea care ni se pare a fi propusă aici pentru cel al cărui ochi al sufletului a fost curățit. Ceea ce ni se propune în această formulă măreață este probabil ceea ce Logosul exprimă în fața altora și în termeni mai clari când zice: împărăția lui Dumnezeu este în voi, și aceasta pentru ca noi să înțelegem că prin curățirea inimii noastre de cele pământești și trupești vom vedea chipul naturii divine în întreaga lui frumusețe... Astfel metoda contemplației este cea a privirii înăuntrul nostru... După cum cei care privesc la soarele strălucind în oglindă e ca și cum ar privi discul solar, tot astfel dacă ați fost orbiți de lumina lui Dumnezeu în măsura în care dobândiți harul chipului care a fost pus în voi la început, veți dobândi ceea ce căutați în voi. Dumnezeirea este în realitate curăție, nepătimire, îndepărtarea oricărui rău. Dacă așa sunteți înlăuntrul vostru, atunci Dumnezeu este în voi. Atunci când duhul vostru este nepătat de rău, eliberat de patimi, rupt de orice necurăție, veți fi binecuvântați cu limpezimea vederii... Ceața fiind înlăturată de pe ochii sufletului vostru, veți contempla în aerul curat al inimii măreţul spectacol în măsura în care ochiul îl poate vedea".[20] Acesta reprezintă punctul culminant al teoriei, ca vedere a lui Dumnezeu, când sufletul străbate un urcuș lăuntric, regăsindu-și starea sa primară.

Dacă Dumnezeu se arată ca lumină, iar apoi ca întuneric, aceasta înseamnă, pentru Grigorie, că nu e posibilă vederea ființei divine, iar unirea se prezintă ca o cărare care merge dincolo de vedere, theoria, dincolo de inteligență, în acea sferă în care cunoașterea este suspendată, rămânând doar iubirea, sau mai exact unde gnoza devine agape. Este vorba de sălășluirea lui Hristos în suflet, de experiența mistică care este un semn al conștiinței care progresează. Experiența prezenței lăuntrice a lui Hristos prin simțurile spirituale, adică pătrunderea binelui la care se adaugă **experiența extatică**, **ieșirea din sine**, în tensiunea iubirii îndreptată spre Hristos, așa cum este El în Sine, adică spre firea incomprehensibilă a lui Dumnezeu.[21]

g. Literatura ascetică și filocalică

Retras de viața chinovitică, urmând în parte pe Origen și pe capadocieni, **Evagrie din Pont** creează o experiență proprie a contemplației. Totul începe cu „viața activă", când ascetul învinge patimile prin virtuți și ajunge la gnoză, ca și cunoaștere spirituală. În stadiul ultim, el se va elibera de gândurile simple prin rugăciune. „Caută împărăția cerurilor și dreptatea ei și toate ți se vor adăuga". Dreptatea înseamnă aici, pentru Evagrie, virtuțile vieții active; împărăția cerurilor înseamnă gnoza. Trebuie mai întâi să căutăm aceste virtuți și această gnoză și apoi contemplarea Sfintei Treimi. Împărăția lui Dumnezeu se va adăuga în starea finală de rugăciune care nu mai depinde de voința noastră. În starea de **rugăciune pură**, mintea (nous) devine absolut simplă, adică „goală" (gymnos). Până și gândurile curate trebuiesc înlăturate din minte, ca un dar al lui Dumnezeu. În această stare, în timpul rugăciunii, lumina Treimii strălucește în spiritul omului curățit. Rugăciunea poate fi comparată cu vederea. După cum vederea este cea mai bună dintre simțuri, tot așa și rugăciunea este cea mai dumnezeiască decât toate virtuțile. Vederea reprezintă ceea ce se realizează prin simțul intelectual. Este gândul care în rugăciune vede lumina Sfintei Treimi. În starea de rugăciune pură, mintea devine locul lui Dumnezeu, Chipul lui Dumnezeu, templul duhului dumnezeiesc, Dumnezeu prin har. În contemplarea lui Dumnezeu, mintea omenească se înțelege pe sine, se vede pe sine, se vede pe sine văzându-l pe Dumnezeu. Acesta este „intelectul gol" (gymnos noos) consumat în vederea sinelui, meritând comuniunea prin contemplarea Sfintei Treimi.[22]

Spre deosebire de contemplația intelectuală a luminii divine presupusă de Evagrie, „**Omiliile duhovnicești**" ale lui **Macarie** se referă la contemplare ca rod al focului harului aprins de Duhul Sfânt în inimile oamenilor, făcându-le să ardă ca niște candele înaintea lui Hristos. „Focul imaterial și divin iluminează sufletul, punându-l la încercare. Acest foc s-a pogorât peste Apostoli sub chipul limbilor de foc. Acest foc a strălucit înaintea lui Pavel, i-a vorbit, i-a iluminat mintea și în același timp i-a orbit ochii, căci trupul nu poate suporta strălucirea acestei lumini. Moise a văzut acest foc în rugul care ardea. Același foc l-a ridicat pe Ilie de pe pământ sub forma unui car de foc... Acesta este focul care îi urmărește pe demoni și mistuie păcatele. Este puterea

învierii, realitatea vieții veșnice, luminarea sufletelor sfinte, tăria puterilor cerești".[23] Sufletul devine astfel „tronul lui Dumnezeu", „Tronul Dumnezeirii este mintea, iar tronul minții este Dumnezeirea și Duhul".[24] Iar „sufletul care se învrednicește prin harul Duhului să se împărtășească de lumina Lui și să se îmbrace cu frumusețea slavei celei de negrăit, devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi... altfel spus, nu are în el nimic întunecat, ci este peste tot duh și lumină... După cum soarele în întregime este scăldat în lumină... tot așa și sufletul, care a fost luminat în chip desăvârșit de frumusețea cea de negrăit a slavei luminii feței lui Hristos, care a intrat în comuniune cu Duhul Sfânt în chip desăvârșit și s-a învrednicit a se face lăcaș și tron al lui Dumnezeu, se face în întregime ochi, lumină, față, slavă și duh. Așa îl face Hristos care îl sfătuiește, îl susține și îl poartă, îl împodobește și îl înfrumusețează cu frumusețe spirituală"[25]

Contemplarea celor ce-L iubesc pe Dumnezeu se va realiza însă deplin prin Duhul Sfânt în eshatologie. „...Este nevoie să se nevoiască cineva să fie iubit și plăcut lui Dumnezeu, ca să cunoască direct bunurile cele cerești, să se desfăteze cu desfătare de negrăit, să obțină bogăția cea nemărginită a dumnezeirii, acele bunuri pe care ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit" (*II Corinteni* 2, 9), adică pe Duhul Sfânt, care este odihnă, veselie, desfătare și viață veșnică pentru sufletele vrednice.[26]

Cel care a îmbinat mistica intelectului formulată de Evagrie cu mistica afectivă a inimii sugerată de *Omiliile* lui Macarie, a fost **Diadoh al Foticeei**. El va promova o spiritualitate pe măsură să angajeze ființa întreagă a omului, devenind precursorul sau chiar fondatorul isihasmului bizantin. El pornește de la faptul că totdeauna contemplației trebuie să-i premeargă cele trei virtuți teologice, dar mai ales dragostea, fiindcă aceasta „ne unește sufletul cu puterile lui Dumnezeu, în timp ce îl caută prin trăire lăuntrică pe Cel ce este nevăzut".[27] Spiritul uman devine asemenea lui Dumnezeu prin iubirea pe care Dumnezeu însuși i-o conferă și îl dinamizează prin lumina slavei sale. Dacă profeții l-au văzut pe Dumnezeu prin vedere trupească, „aceasta nu înseamnă că El li s-a arătat schimbat într-un chip vizibil, ci mai degrabă că ei au fost printre cei ce L-au văzut pe Cel fără formă după forma slavei, atunci

când voința Sa, și nu firea Sa s-a arătat ochilor lor, deoarece voința lucrătoare a fost cea care s-a arătat trupește în vederea slavei, Dumnezeu consimțind să se lase văzut cu totul în forma voinței Sale".[28] Prin aceasta, Diadoh face deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu, și slava, energiile și lucrarea Sa. Dar, în același timp precizează că tot ceea ce i se arată sufletului fie ca formă, fie ca lumină, fie ca foc, vine din vicleșugul vrăjmașului, după cum și Apostolul Pavel ne-a avertizat că diavolul se preface în înger de lumină.[29]

Frumusețea sau puterea firii divine nu are formă deoarece este slava ființei divine. Totuși, această frumusețe a firii divine, lumina ei veșnică, se va face văzută în veacul ce va să vină, „...deoarece Tatăl care nu are formă, ni se va arăta în chipul și în slava Fiului; de fapt, din acest motiv i-a fost bine plăcut lui Dumnezeu ca Fiul, Cuvântul Său, să se coboare spre noi, prin întrupare, sub chip omenesc și totuși să rămână mereu în slava atotputerniciei Sale, pentru ca , văzând temeinicia chipului acestui trup preamărit (deoarece forma vede forma), omul să poată vedea, după ce s-a curățit, frumusețea Învierii, așa cum este ea, atotdumnezeiască".[30] Astfel, Tatăl face ca lumina firii Sale să strălucească în Fiul întrupat. Acum ne apare clar că vederea lui Dumnezeu nu este în firea Sa, ci în slava Sa (frumusețea firii Sale), vederea față către față a persoanei lui Hristos, a Fiului întrupat transfigurat de lumina divină.

Pentru Diadoh gnoza este experiența unirii cu Dumnezeu prin rugăciune, prin meditație permanentă la Dumnezeu, **prin invocarea neîncetată a numelui lui Iisus** „Căci nimeni nu numește Domn pe Iisus, fără numai în Duhul Sfânt" (*I Corinteni* 12, 3)... Căci toți aceia care cugetă neîncetat la acest nume sfânt și slăvit în adâncul inimii vor putea vedea odată și lumina minții lor. Pentru că dacă e ținut strâns în amintire, el arde toată pata de pe fața sufletului, printr-o simțire puternică „Căci Dumnezeul nostru este foc mistuitor" (*Deuteronom* 4, 2; *Evrei* 12, 18), ce arde toată răutatea. Ca urmare, Domnul atrage sufletul la iubirea puternică a slavei Sale. Căci zăbovind numele acela slăvit și mult dorit prin pomenirea minții în căldura inimii, sădește în noi îndată deprinderea de a iubi bunătatea Lui, ne mai fiind nimic care să ne împiedice. Acesta este mărgăritarul cel de mult preț, pe care îl

poate agonisi cineva, vânzând toată averea sa, ca să aibă o negrăită bucurie pentru aflarea lui".[31]

h. Dionisie Pseudoareopagitul

Dionisie Areopagitul (sau pseudoareopagitul) va pune bazele teologiei bizantine cu privire la cunoașterea și unirea cu Dumnezeu. El depășește viziunea intelectualistă a lui Clement și Origen, atașându-se distincției pe care Sfântul Vasile cel Mare o face între **ousia** lui Dumnezeu ce nu poate fi cunoscută și **energiile** prin care El se descoperă; precum și de noțiunea de „întuneric divin" introdusă de Sfântul Grigorie de Nyssa.

După Dionisie punctul culminant al urcușului spre Dumnezeu nu este **theoria** ca vedere a lui Dumnezeu din manifestările și teofaniile Sale, ci **henosis**, adică unirea cu Dumnezeu prin necunoașterea **(agnosia)** Lui. Aceasta determină și starea de extaz (ieșirea din sine și unirea cu Dumnezeu). Ea este unirea cu Dumnezeu în necunoaștere, care însă depășește orice cunoaștere. Referindu-se la Sfânta Treime, Dionisie arată că există „unități și distincții în unitatea și ființa inefabilă".[32] Unitatea este dată de ousia, sau hyperousiotes divin, inaccesibilă; și **distincțiile** (diakriseis) ce se manifestă în afara naturii Sale, dar purcezându-i ea, sub formă de **puteri** (dynameis). La acestea participă întreaga creație într-o formă ierarhică, de la materia anorganică, prin însăși existența sa, și până la om, prin sufletul său nemuritor, care poartă chipul lui Dumnezeu. Astfel, dacă îl numim pe Dumnezeu viață, ființă, ne referim la aceste dynameis dătătoare de viață, sau de ființă prin care Dumnezeu se comunică, în timp ce prin ființa Sa rămâne incomunicabil. Ceea ce este dinamism în naturile create, la Dumnezeu este stabilitate, fiindcă la Dumnezeu atât unitățile cât și distincțiile sunt identice. Fiind identice, înseamnă că la Dumnezeu **mișcarea** este în același timp odihnă = **hesykia**. Dionisie se referă la **„întunericul hesykiei"** lui Dumnezeu, care depășește orice vedere și orice cunoaștere, întrucât hyperousia Sa rămâne inaccesibilă omului. Astfel apar două căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, redate prin **teologia pozitivă sau contemplativă**, care se referă la dynameis, și teologia negativă sau **apofatică**, referitoare la hyperousia lui Dumnezeu. Această cale negativă este mai desăvârșită, fiindcă reprezintă calea **unirii lui**

Dumnezeu în necunoaștere. Ea este suprema formă de vedere a lui Dumnezeu, în veșnica fericire și comuniune cu El „Când vom fi în incoruptibili și nemuritori, și vom avea starea preafericită de a fi asemenea lui Hristos, atunci vom fi, cum spune Scriptura: «pururea cu Domnul», plini de arătarea Sa văzută în contemplări sfinte ce vor străluci peste noi cu raze prea luminoase, așa cum altă dată a luminat peste Apostoli la acea prea dumnezeiască Schimbare la față. Iar cu mintea noastră cea nepătimitoare și nematerială, participând la a Sa revărsare de lumină spirituală și la unirea cea mai presus de minte, prin impulsurile necunoscute și fericite ale razelor celor orbitoare, vom fi într-un chip mai divin decât acum, asemenea inteligențelor celor supracerești; căci vom fi asemenea cu îngerii, cum spune adevărul Scripturilor, și fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii" [33] Constatăm împreună cu Vladimir Lossky că, într-o astfel de situație, simțurile spirituale găsesc teofania vizibilă în vederea luminii lui Hristos transfigurat. În același timp, mintea (nous) primește o iluminare inteligibilă, cunoscându-L pe Dumnezeu în această lumină. Concomitent însă, ființa umană depășește orice cunoaștere prin aceea că mintea transcende în **unirea** (henosis) care este mișcarea inspirată spre natura incognoscibilă, spre întunericul hesykiei dumnezeiești. Hristos este văzut astfel față către față, și în timp ce Dumnezeu se manifestă deplin, El este cunoscut în **distincția** (diakrisis) Sa. Iar în această unire, El depășește orice vedere și orice cunoaștere, fiindcă natura Sa supraființială (hyperousia) rămâne totdeauna inaccesibilă.[34]

i. Sfântul Simeon Noul Teolog

Dacă prin contemplare alexandrinii și Evagrios au spiritualizat senzorialul, iar messalienii au materializat spiritul, dacă Sfântul Maxim și Sfântul Ioan Damaschin dezvoltă o teologie a îndumnezeirii inserată în cadrul unei hristologii dinamice, în sensul că prin omenitatea îndumnezeită a lui Hristos participăm la iluminarea divină a slavei, Sfântul Simeon Noul Teolog angajează mai presus de toate manifestarea în noi a harului Sfântului Duh ca lumină care anticipează viața veșnică. E vorba de participarea întregii persoane umane: spirit și materia, suflet și trup la viața de lumină a harului Sfântului Duh, ca întâlnire personală

cu Dumnezeu, fie că omul este cel ce se înalță spre Dumnezeu, fie că Dumnezeu coboară spre om: „Am văzut lumina adeseori - spune Sfântul Simeon - uneori arătându-mi-se înlăuntrul meu, când sufletul era cuprins de pace și liniște, alteori arătându-se doar în depărtare, iar alte dăți se ascundea în desăvârșire. Atunci trăiam clipe de mare durere, crezând că nu o voi mai vedea niciodată. Însă în momentul în care începeam să vărs lacrimi, când făceam dovada unei detașări totale de orice lucru, de smerenie și supunere absolută, lumina mi se arăta din nou, asemenea soarelui care împrăștie grosimea norilor și se arată puțin câte puțin, aducând desfătare. Prin urmare, Tu Cel ce ești negrăit, nevăzut, intangibil, care unești toate lucrurile, Cel care te descoperi sau te ascunzi în orice ceas, Tu ai dispărut și Te-ai arătat înaintea mea ziua și noaptea. Încetul cu încetul ai împrăștiat întunericul care era în mine; ai împrăștiat norul care mă acoperea; mi-ai deschis auzul spiritual... Te-ai arătat sufletului meu strălucitor, făcându-te încă o dată nevăzut de mine. Și pe neașteptate Te-ai arătat ca un alt soare, o inefabilă milostivire divină".[35] Ceea ce Sfântul Simeon încearcă să exprime în termeni contradictorii, ne oferă imaginea comuniunii cu Dumnezeu, care se sălășluiește în lumina Sa necreată: „Atunci când dobândim desăvârșirea, Dumnezeu nu vine la noi ca mai înainte fără înfățișare și fără chip... El vine sub un anume chip, care este totuși chipul lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu se arată în vreun chip sau semn oarecare, ci se face văzut în simplitatea Sa, alcătuit din lumina inefabilă, incomprehensibilă și fără formă. Nu pot spune mai multe. Cu toate acestea, El se face văzut cu claritate, poate fi perfect recunoscut, vorbește și aude într-un mod ce nu poate fi exprimat. El, cel ce este Dumnezeu prin natură, discută cu cei pe care i-a făcut dumnezei după har, după cum un prieten discută cu prietenii săi, față către față. Își iubește fiii Săi ca un Tată; este iubit de ei peste orice măsură. În ei El devine cunoaștere minunată, auzire grozavă, despre El ei nu pot vorbi așa cum se cuvine, dar nu mai pot păstra nici tăcere... Duhul Sfânt devine pentru ei tot ceea ce Scripturile spun despre Împărăția lui Dumnezeu: mărgăritar, grăunte de muștar, aluat, apă, foc, pâine, băutura vieții, nuntă, cameră nupțială, mirele, prietenul, fratele și tatăl. Dar ce pot eu oare spune despre Cel de nedescris? Despre Cel pe care

ochiul nu L-a văzut, nici urechea nu L-a auzit, Cel ce nu a venit încă în inima omului; cum poate să fi exprimat în cuvinte? Deși este posibil să fi primit și să fi dobândit toate acestea în noi înșine, ca dar al lui Dumnezeu, nu putem în nici un fel să le măsurăm cu intelectul sau să le exprimăm în cuvinte".[36]

De aici vedem că experiența extatică a contemplării lui Dumnezeu, expusă de Sfântul Simeon Noul Teolog, are un caracter personal și reprezintă comuniunea cu un Dumnezeu personal.

j. Sfântul Grigorie Palamas

Vederea luminoasă a lui Dumnezeu, a lui Hristos transfigurat, ca o comuniune personală și comunicare reciprocă de iubire prin harul Duhului Sfânt, va primi o formulare teologică prin învățătura Sfântului Grigorie Palamas și prin definirea naturii harului, date de sinoadele din secolul al XIV-lea.

Discuțiile pe această temă sunt vechi. Ele au fost inițiate de messalienii condamnați în secolul al IV-lea, care dorind să promoveze o continuă stare de har în viața credincioșilor, au dezvoltat ideea vederii materiale, senzoriale a lui Dumnezeu. Condamnându-se messalianismul, s-a arătat că vederea lui Dumnezeu este exclusiv intelectuală, nu materială. Scolastica a dezvoltat această vedere intelectuală a lui Dumnezeu, sub forma contemplației mistice, care merge până la extaz, ca o reacție față de isihasmul atonit care urmând vederii luminii lui Hristos de către Apostoli pe Tabor, nu numai contemplativ, ci și senzorial. În 1339 călugărul Varlaam din Calabria îi acuză pe isihaștii de la Muntele Athos de messalianism.

Practica vederii luminii taborice a fost susținută și apărată de Grigorie Palamas, inițial călugăr la Athos, apoi arhiepiscop al Tesalonicului, canonizat imediat după moartea sa.

Pornind de la învățătura Părinților, Grigorie Palamas arată că harul divin și necreat este o energie distinctă și totuși inseparabilă de ființa cea una a Treimii. Pornind de la noțiunea filosofică a simplității divine, oponenții lui susțin identitatea perfectă dintre esența și energia lui Dumnezeu. Lucrările și energiile fiind distincte de ființă, ele nu prezintă altceva decât efectele create ale ființei. „Dumnezeu este lumină - spune

Palamas - nu după esența Sa, ci potrivit energiei Sale".[37] Aceasta nu înseamnă o împărțire, o despărțire între ființa și energia existentă în Dumnezeu, creând suferința în Dumnezeu cel impasibil, cum acuzau adepții lui Varlaam pe isihaști. De fapt, Varlaam merge până acolo încât susține că lumina pe care au văzut-o Apostolii pe Tabor a fost un fenomen meteorologic. „Lumina Transfigurării Domnului, spune Sfântul Grigorie Palamas, nu are nici început, nici sfârșit; ea rămâne necircumscrisă (în timp și spațiu) și imperceptibilă pentru simțuri, deși a fost contemplată... însă aici ucenicii Domnului au trecut din trup în spirit prin transmutarea simțurilor lor".[38] În *Tomusul hagioritic,* scris sub îndrumarea lui Grigorie Palamas, găsim o distincție netă între lumina sensibilă, lumina inteligibilă și lumina divină, care nu aparține lumii create ca primele două. „Lumina sensibilă ni se descoperă în obiectele supuse simțurilor, în timp ce lumina intelectuală ajută la arătarea adevărului care se află în gând. Prin urmare, văzul și inteligența nu percep una și aceeași lumină... Cu toate acestea, atunci când cei ce s-au învrednicit primesc harul și puterea spirituală și supranaturală cum percep ei prin simțuri dar și prin intelect ceea ce este deasupra oricărui intelect?... Acest lucru este cunoscut doar de către Dumnezeu și de cei care au avut experiența harului Său".[39] În felul acesta, învățătura Sfântului Grigorie Palamas depășește dualismul platonescian al celor perceptibile și inteligibile, al simțului și intelectului, materiei și spiritului, cum învățau Origen și Evagrie... Dumnezeu se face cunoscut omului întreg, adică atât sufletului (nous), cât și trupului, într-o formă mai presus de cunoaștere, depășind hotarele naturii umane: „Dacă trupul trebuie să devină părtaș împreună cu sufletul al binecuvântărilor inefabile ale veacului ce va să vină, în mod cert el trebuie să participe la ele încă de acum în măsura posibilului... Căci trupul însuși experiază lucrurile divine, atunci când forțele pasionale ale sufletului se găsesc nu date morții, ci transfigurate și sfințite".[40] „Cel care participă la energia divină devine într-un anume mod lumină în sine; este unit cu lumina și împreună cu lumina privește toate facultățile sale, tot ceea ce rămâne ascuns celor ce nu au acest har; el depășește astfel nu numai simțurile trupești, ci tot ceea ce poate fi cunoscut (de intelect)... **căci cei curați cu inima îl văd pe Dumnezeu... care se sălășluiește în ei ca lumină și se

descoperă celor care îl iubesc, celor ce sunt prea iubiți de El...** Această comuniune cu Dumnezeu, în care cei drepți vor fi în cele din urmă transfigurați de lumină și vor deveni ei înșiși strălucitori ca soarele, este cea care constituie fericirea veacului ce va să vină - starea de îndumnezeire a făpturilor - când Dumnezeu va fi totul în toate, nu în ființa Sa, ci prin energia sau lumina necreată, strălucirea inefabilă a naturii celei una în trei ipostaze".[41] Această contemplație-vedere se leagă organic de **vederea eshatologică**, ca ieșire din istorie spre lumina veșnică a celei de a opta zi. Prin urmare, distincția dintre ființă și energie nu înseamnă o separație sau o împărțire a lui Dumnezeu în două părți, comunicabil și incomunicabil. Aceasta este vederea care depășeste atât intelectul, cât și simțurile. Ea este o chemare la o depășire neîncetată și veșnică a ființei create.

Din învățătura Sfântului Grigorie Palamas rămânem cu ideea că vederea lui Dumnezeu se referă la lumina slavei Sale și nu la ființa Sa. Aceasta stabilește o comuniune personală ce conduce prin harul necreat al Sfintei Treimi la îndumnezeirea omului, atât ca suflet, cât și ca trup.

k. Privire sintetică asupra theoriei

La capătul acestui periplu duhovnicesc, unde l-am avut ca și „cârmaci" pe Vladimir Lossky, va trebui să facem unele precizări de sinteză.

Vederea lui Dumnezeu oferită de Mântuitorul inimilor curate va constitui de a lungul vremii un exercițiu de iluminare duhovnicească, având ca finalitate unirea cu Dumnezeu și îndumnezeirea omului în întregimea lui, ca o anticipare a veacului care va consfinți comuniunea veșnică cu Dumnezeu, prin Hristos transfigurat în slavă, și prin harul cel necreat al Sfintei Treimi, dat nouă prin lucrarea Sfântului Duh. Ca urmare, vederea lui Dumnezeu va constitui un capitol „de vârf" în spiritualitatea creștină. Pentru acest motiv trebuie să identificăm elementele lui specifice:

1. Vederea lui Dumnezeu este numită θεωρία, format din θεὸν ὁρᾶν (a vedea pe Dumnezeu) și derivat din θέα. În latină i se spune **contemplație**. Ea definește o vedere în adâncime, care fixează un obiect, asemenea privirii foarte atente a obiectului fixat ca țintă la

vânătoare. Această vedere este însoțită totdeauna de raționament; de aceea depășește simpla vedere trecătoare și nebăgată în seamă. Contemplarea înseamnă a vedea și a examina, a reflecta, a medita și chiar a filosofa. Când acest raționament are o referire științifică, atunci formulăm noțiunea de „teorie" spre deosebire de „practică". Teoria înseamnă examinarea realității pe seama căreia formulăm reguli, definiții, concepte pe care le punem apoi în practică. Teoria nu rămâne o noțiune sau un fenomen steril. Chiar se obișnuiește să se spună că „teoria sine praxis sicut rota sine axis"...

Cuvântul de origine greacă aparține desigur filosofiei grecești, a gustului lor fără egal de a vedea și de a examina lucrurile în adâncul lor, și de a trece de la vederea senzorială, la vederea intelectuală, la aflarea adevărului dincolo de simpla vedere a ochilor. A vedea și a examina era scopul însuși al înțeleptului care caută profunzimea adevărului, și care înseamnă trecerea de la simpla opinie, la cunoașterea lucrurilor în sine.

În literatura creștină, termenul își face apariția în școala alexandrină aflată sub influența filosofiei platonice. El va evolua, după cum am văzut, definind și adâncind realitățile noi și variate ale vieții spirituale specifice creștinismului ca nouă învățătură despre Dumnezeu și despre comuniunea cu El.

2. După cum a arătat Mântuitorul numai cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Aceasta înseamnă că theoria, care indică **„viața contemplativă"**, pornește și se bazează pe **„viața activă"**, adică pe curăția de patimi și împodobirea sufletului cu virtuțile care îl introduc în viața divină restabilind chipul lui Dumnezeu în om.

3. Theoria are mai multe trepte sau **etape**, ceea ce înseamnă că ea prezintă un proces dinamic, creator și progresiv. Mai întâi e contemplația naturală, apoi teologia. Mai întâi cunoașterea lui Dumnezeu prin lucrurile create, când universul devine o carte deschisă în care omul credincios poate vedea măreția lui Dumnezeu. Teologia este faza superioară a contemplației prin care sufletul iubitor de Dumnezeu și curățit de patimi, participă prin har la slava lui Dumnezeu, spre a anticipa prin vedere realitățile spirituale ale comuniunii veșnice cu Dumnezeu cel în Treime. De la Sfântul Grigorie de Nyssa ne-a rămas cea mai profundă împărțire

a etapelor vederii lui Dumnezeu: „Arătarea lui Dumnezeu lui Moise s-a făcut mai întâi în lumină, după care El a vorbit cu acesta în nor, iar în cele din urmă... în întuneric".[42] Faza de **lumină** înseamnă curăția de patimi. Faza de **nor** înseamnă contemplarea celor inteligibile. Faza de **întuneric** reprezintă aripile iubirii cu care zburăm spre cunoașterea iubirii lui Dumnezeu.

4. Vederea lui Dumnezeu are mai multe **forme de manifestare**. Messalienii doreau să-L vadă pe Dumnezeu materializat. Ei doreau o vedere senzorială, cu ochii trupului, mai mult decât cu ochii minții. Biserica i-a condamnat, și în Apus va deveni dominantă vederea sufletească, adică vederea prin cunoaștere. Întrucât Hristos este Adevărul, theoria va avea ca obiect cunoașterea adevărului. Toma D'Aquino spune explicit: „contemplatio est simplex intuitus veritatis" (contemplația e simpla privire a adevărului). În teologia isihastă a Răsăritului, când mintea coboară în inimă și inima se ridică în minte, omul întreg, trup și suflet, participă la vederea slavei Sfintei Treimi, prin harul ei necreat, ridicâdu-se la starea de îndumnezeire prin lucrarea Sfântului Duh. Aceasta e forma cea mai înaltă de vedere a lui Dumnezeu, ca ieșire din sine și unire cu Dumnezeu în necunoașterea Lui. Astfel putem spune că punctul cel mai înalt al theoriei este contemplarea lui Dumnezeu în inimă.

5. Când spunem „ieșirea din sine" va trebui să ne referim și la **extazul vederii lui Dumnezeu**. Derivat din ἔκ-στασις, extazul indică ieșirea din starea intelectuală pentru a ajunge la cunoașterea prin iubire a lui Dumnezeu, care este agape. El este întâlnit, și cu precădere a fost experimentat de sfinți; și nu numai ei. Chiar și în păgânismul precreștin sunt întâlnite fenomene extatice, iar filosofii greci acordau mare atenție entuziasmului... În Vechiul Testament experiența extatică stătea la temelia oricărei profeții. În creștinism extazul apare ca o lucrare a Sfântului Duh. Mai târziu, pentru Montanus extazul va deveni o temă de preferință, evidențiind pasivitatea sufletului în aceste situații. Am văzut forma de extaz la Sfântul Simeon Noul Teolog: o stare conștientă de comunicare personală cu Dumnezeu persoană, care ridică sufletul la stările cele mai înalte de viață duhovnicească. Tomas Spidlik[43] ne prezintă și alte moduri de a concepe și experimenta extazul sugerat de

Părinții răsăriteni. Astfel, Sfântul Teofan Zăvorâtul, referindu-se la părțile care alcătuiesc omul: trupul, sufletul și Duhul, arată că în extaz, ca cea mai înaltă formă de contemplație, există o suspendare a facultăților naturale ale sufletului, dar nu și o suspendare a Duhului. Prin suspendarea facultăților sufletului, lucrează numai puterea Duhului. Acesta s-ar putea numi în limbaj mistic: **„somnul veghetor"**. Spre deosebire de somnul obișnuit când sufletul este supus viselor, în somnul mistic sufletul este supus prezenței suverane a Duhului Sfânt. După Sfântul Nil, în extaz dispare toată ignoranța ce vine de la simțuri, iar mintea iese în întregime din sfera sensibilului și primește, asemenea profeților, mesajul divin. Pentru Evagrios extazul este o „intelectualitate pură". Mintea (nous) care reprezintă chipul lui Dumnezeu, „reflectă lumina Sfintei Treimi", luminându-se prin viața gnostică. Aceasta este **„mistica luminii"**; iar **„mistica întunericului"** a fost formulată de Sfântul Grigorie de Nyssa atât în omiliile la *Cântarea cântărilor* cât și în *Viața lui Moise*. Marelui Moise a început să i se arate Dumnezeu prin lumină. După aceea, îi vorbește prin nor. Apoi, după ce a ajuns mai înalt și mai desăvârșit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Iar din aceasta învățăm că cea dintâi depărtare de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e strămutarea de la întuneric la lumină. Iar cunoașterea nemijlocit următoare a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele văzute spre firea nevăzută, e un fel de nor care umbrește pe de o parte tot ce vede, iar pe de altă parte, îl conduce și îl obișnuiește să vadă pe Cel ascuns. Iar sufletul înaintând prin acestea spre cele de sus, cât e cu putință firii omenești, părăsind cele de jos, ajunge înlăuntrul ascunzișurilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc. Și astfel, fiind lăsat afară tot ce se vede și se cuprinde, nu mai rămâne pentru contemplarea sufletului decât nevăzutul și necuprinsul, în care e Dumnezeu, precum zice Scriptura despre legiuitor: „A intrat Moise în întunericul unde e Dumnezeu".[44] Moise primește în întuneric de la Dumnezeu poruncile și toate legile într-o îndelungată petrecere în fața Lui. Se cunoaște nevăzutul lui Dumnezeu. Adică, se face simțit nevăzutul și necuprinsul lui Dumnezeu, ca fiind mai presus de toate cele ce pot fi văzute și cuprinse. Acesta este sensul cel mai înalt al contemplației ca vedere a lui Dumnezeu în care nu poate fi văzut.

În **Apus**, contemplația și extazul au aplicare după criterii psihologice și li s-a dat o clarificare devenită clasică, de către **Tereza de Avilla**. Ea pornește de la stăpânirea progresivă a lui Dumnezeu asupra ființei umane. **Odihna sufletului în Dumnezeu** este caracterizată prin aceea că Dumnezeu stăpânește adâncul sufletului, adică rațiunea și voința; pe când imaginația, memoria și simțurile sunt lăsate libere. Prezența lui Dumnezeu absoarbe facultățile sufletești în odihna Sa, dar fantezia și memoria fiind **active**, pot avea imagini obișnuite. De aici se trece la faza **unirii**, când memoria și fantezia sunt absorbite de prezența lui Dumnezeu. În activitate obișnuită rămân doar simțurile. Această prezență a lui Dumnezeu aduce negrăita și tainica pace și bucurie duhovnicească în suflet. Cea de a treia fază este **extazul**, sau unirea extatică. În extaz sufletul e adâncit, răpit în Dumnezeu, iar simțurile trupești sunt imobilizate. Acum apar unele simptome specifice: respirația și circulația se micșorează și aceasta atrage după sine răcirea trupului, nemișcarea lui. Devine chiar nesimțitor, fiindcă simțurile își opresc funcționalitatea. Privirea devine statică, într-o singură direcție. Face impresia că sufletul este chiar despărțit de trup și răpit în Dumnezeu. Extazul poate veni violent și pe nesimțite și sufletul nu poate face nici o opoziție. Dar poate veni și lent, încât sufletul să se poată pregăti, sau să i se opună.

Durata celor trei etape este de la câteva clipe, la o jumătate de oră; sau poate dura ore, chiar zile. Deșteptarea din extaz vine de la sine, când omul are impresia că se reîntoarce după o călătorie în altă lume. Aceasta ar fi **extazul pasiv**.

Efectele extazului sau extazul pasiv constă și în dorul nestăvilit după Dumnezeu, ca și desăvârșita dezlipire de creaturi și de propria voință.[45]

De aici are și o formă **activă**. Astfel, contemplația va avea ca efect o „vedere" a lui Dumnezeu în toate și să facă o permanentă pomenire de Dumnezeu, adică permanent să-și amintească de Dumnezeu. A intrat chiar în limbajul mistici expresia: μνῆμη θεοῦ (amintirea, pomenirea lui Dumnezeu) în toate lucrurile și în toate împrejurările vieții. E vorba, după Evagrie, de o direcționare a minții „imateriale către Cel imaterial". Dar în condițiile vieții pământene, deși gândul la Dumnezeu trebuie să

fie mai obişnuit decât respiraţia[46], totuşi ea nu poate fi neîncetată, ci mai degrabă o dorinţă arzătoare de a fi pe placul lui Dumnezeu. Iar această dorinţă va menţine vie şi trează aducerea aminte. Privind starea de **sfinţenie a vieţii** ca transformare practică a extazului contemplativ, prin acea „aducere aminte de Dumnezeu" (mneme Theon), Dumnezeu permanent sălăşluieşte în noi. Dar în cazul sfinţeniei nu e vorba numai de minte (nous), ci mai ales de iubire, sau mai precis de „cunoaşterea care devine iubire".[47] Astfel, theoria devine **diorasis**, adică capacitatea minţii de a descoperi transparenţa, sau străvederea lui Dumnezeu care lucrează în lume, aducându-i cuvenita preamărire. Dobândind conştiinţa darurilor lui Dumnezeu şi a măreţiei Dăruitorului, omul devine o fiinţă doxologică asemenea îngerilor.[48]

Theoria merge şi mai departe spre unirea cu Dumnezeu, prin împărtăşirea cu harul Duhului Sfânt a slavei lui Hristos, asemenea Apostolilor de pe Tabor. Şi cu sufletele inundate de acea pace sfântă să coboare de pe Tabor într-o stare activă de rămânere în plinătatea vieţii lui Hristos, într-o permanentă veghere, nu cu teamă, ci cu bucurie sfântă, de a se săvârşi în viaţă toate faptele pe care le-ar săvârşi Hristos dacă ar fi în locul tău...

6. Nu vom încheia acest măreţ obiectiv al vederii lui Dumnezeu, la care ne îndeamnă Mântuitorul în fericirea a şasea, înainte de a căuta **discernământul**, sau **„dreapta socoteală"**, prin care facem deosebirea dintre adevărata vedere a lui Dumnezeu şi diferitele viziuni înşelătoare şi derutante a vieţii duhovniceşti şi mântuirii sufletului.

În general, viziunile reprezintă revelaţia naturală. Ele pot fi de trei feluri:

a) Viziuni simţuale sau externe sunt atunci când ochiul percepe o realitate externă ce nu poate fi văzută în mod obişnuit. De exemplu: anghelofaniile. Aceasta se explică prin faptul că fiinţele spirituale îşi pot aduna elemente materiale pentru a forma o figură sensibilă şi accesibilă vederii. Deşi această figură este neobişnuită, ea este reală, nu este halucinaţie. De pildă, fără a avea trupul transfigurat, Mântuitorul poate apărea fie ca bărbat, fie ca tânăr, sau chiar ca şi copil. Am văzut că Sfântul Apostol Pavel ne avertizează că diavolul poate apărea ca „înger de lumină". Experienţa mistică l-a identificat însă chiar luând

chipul Mântuitorului, pentru a crea derută şi înşelare.

Formele vizuale pot fi apoi şi în conformitate cu elementul aperceptiv al vizionarului. De pildă, unui păstor de oi îi poate apărea ca atare.

O altă explicaţie a viziunii simţuale are o motivaţie ştiinţifică. E vorba de o influenţă a imaginii asupra nervilor optici, sub o formă naturală, nu patologică. Bunăoară, privind un tablou într-un mod profund şi prelungit, imaginea care se imprimă pe retină poate apărea pe un perete dacă se îndepărtează tabloul din câmpul vizual.

b) Viziuni imaginative, sunt acelea care apar ca imagini în fantezie, constituind forme imaginare. Datorită influenţei pe care o pot avea forţele spirituale bune sau rele asupra fanteziei, aceste viziuni pot apărea fie în stare de vis, fie în stare de veghe.

c) Viziuni intelectuale, prin care se comunică idei noi sau concluzii ale unor idei vechi.

De obicei, viziunile sunt şi combinate cu cuvinte. Acestea pot fi însoţite de vibraţii percepute de ureche, fiind produse de forţe spirituale.

Viziunile pot fi produse de forţe spirituale bune sau rele, dar pot fi şi stări patologice.

Întrebarea se pune: care sunt criteriile de distrugere a viziunilor între ele?

Aceste criterii se referă la persoana vizionarului, la cuprinsul viziunii şi la efectele viziunii.

1. Privind **persoana vizionarului** – trebuie cercetate calităţile lui fizice, psihice şi duhovniceşti. Aici acţionează criteriul medical, care stabileşte starea de sănătate a vizionarului, fiindcă dacă cineva suferă de psihonevroză, epilepsie, isterie sau alte maladii psihice, atunci viziune nu este reală ci provine din fondul psihopatologic. Pot exista şi cauze duhovniceşti, precum postul prea îndelungat care slăbeşte sistemul nervos. Iar viziunea neautentică poate apărea atunci când postul se asociază cu rugăciunea care din mândrie cere minuni... Aceasta devine obsesie, iar pe acest fundal poate apărea viziunea halucinatorie de tip patologic. Mândria merge până acolo că oamenii, pentru a li se recunoaşte şi aprecia calităţile duhovniceşti, devin de-a dreptul maniaci ai viziunilor, simulându-le...

Privind persoana vizionarului trebuie cercetată mai ales sănătatea

rațiunii raportată la fantezie și la temperament.

2. **Conținutul viziunii** trebuie să fie în concordanță cu adevărul de credință și cu principiile morale creștine. La fel, viziunile trebuie să cuprindă misiuni ce pot fi realizabile. Există și viziuni neautentice în care misiunea încredințată nu este realizabilă. Pot apărea persoane goale și cuvinte obscene. Acestea rămân elemente subiective cu amprente morbide. În psihiatrie se vorbește curent de demonomanie și de teomanie.

3. **Efectele viziunii** sunt de două feluri: psihologice și morale. Adevăratele viziuni sunt străbătute de uimire și teamă sfântă, care aduc după sine certitudinea, bucuria și pacea sufletească. S-a constatat că în cazul viziunilor demonice, sentimentul de bucurie, care apare la început, este urmat de tulburare și de depresiune descurajatoare. Sub aspect moral, adevăratele viziuni întăresc smerenia și răbdarea, iar iubirea devine o forță universală ce cuprinde întreaga lume cu un sentiment de pace, seninătate și bucurie de negrăit. Și invers în cazurile patologice, „vizionarul" este foarte impulsiv, necontrolat, arogant, disprețuitor și invidios pentru sporul duhovnicesc al celor din jur.[49] Dar această maladie spirituală merge de cele mai multe ori în paranoia, asemenea ereticilor, care spun și susțin că toți oamenii pot greși afară de ei; sau că ei au totdeauna dreptate și dețin adevărul în tot ceea ce afirmă și făptuiesc.[50]

De aceea, datorită faptului că falsificarea viziunilor izvorăște atât din natura vizionarului, cât și a plagiaturilor demonice, Biserica are rezervă față de ele, în cea mai mare parte respingându-le, sau examinându-le cu atenție. Biserica romano-catolică folosește experiențele **psihanalizei** pentru **„detectarea"** adevăraților vizionari... Oricum, când apare un caz vizionar, duhovnicul trebuie să procedeze cu mult tact: **1.** să asculte cu blândețe relatările vizionarului pentru a-i câștiga încrederea. **2.** Să nu-și arate nici uimirea, nici încrederea, ci să evidențieze faptul că mai presus de viziune este sfințenia vieții. **3.** Să aplice criteriile adevăratei viziuni, și să orienteze cazul cu multă răbdare, iubire și încredere pe cale cea adevărată. Este remarcat faptul că foarte mulți din credincioșii simpli caută fascinația viziunii, pe care ar dori să o vadă la tot pasul și în toate situațiile. Din această cauză se impune

multă vigilență în modul de abordare al viziunilor.

Nicolae Mladin, primul profesor de mistică, de la Facultatea de Teologie din Sibiu, face mai departe o judicioasă deosebire între **contemplația activă** și **contemplația pasivă**.

Contemplația activă aparține în special firilor artistice. Un peisaj frumos poți să-l privești detașat, să-i analizezi frumusețile, și simțându-te copleșit de frumusețea lui, să te unești până la contopire cu el. Frumusețea de dincolo de ceea ce vezi te absoarbe și în entuziasmul vederii simțămintele de bucurie dau satisfacție sufletului, concretizându-se în opere de artă.

Contemplația pasivă reprezintă o pătrundere a lui Dumnezeu în sufletul omului, care prin puterile lui naturale nu se poate ridica la cunoașterea adâncului dumnezeirii. Dacă raza de soare nu ar veni ea mai întâi spre noi, nu am ști ce este, dar descoperirea ei ne face să-i simțim efectele în starea pasivă. Astfel, contemplația pasivă este un har ce nu poate fi cucerit. Dumnezeu îl dă cui vrea, când vrea și cât timp vrea. Dumnezeu ridică sufletul în starea de comuniune intimă, de **unire** cu El. Sufletul omului se poate pregăti prin purificare și iluminare. Dar chemarea o face Dumnezeu, adresându-se celor care au obținut în cel mai înalt grad curăția inimii și simplitatea spiritului. Contemplația pasivă sau unirea cu Dumnezeu nu este și nu poate fi socotită căderea în transă, ca o formă inconștientă a sufletului. Harul lui Dumnezeu transfigurează atât sufletul cât și trupul, ridicând întreaga ființă umană la dimensiunea îndumnezeirii. Rațiunea va fi teofană, voința lucrează teandric, trupul este transfigurat și capabil de o activitate teandrică. Hristos devine prin Duhul Sfânt viu și activ în viața omului. În această situație sufletul acceptă în mod liber lucrarea lui Dumnezeu. El nu mai aderă cu vederea la lucrurile create. Simte un dor permanent de a fi singur cu Dumnezeu, de a rămâne într-o atenție simplă și iubitoare față de prezența lui Dumnezeu. E situația Mariei ce stă la picioarele lui Iisus fără să spună nici un cuvânt. Prezența lui Iisus era pentru ea totul. La Apostolii care văd lumina lui Hristos rămân copleșiți de o inefabilă bucurie...

Dar contemplația pasivă înseamnă și o activizare a vieții lui Hristos în lume. Nu este un extaz static care imobilizează firea și viața, ci e

puterea harului lucrător, care îl pune pe cel pătruns de duhul vieții lui Hristos în acțiune, în misiune și mărturisire până la jertfă. Așa a fost acțiunea Apostolilor și a primilor creștini care au schimbat chipul lumii; și nimeni și nimic nu i-a putut abate de la misiunea lor. Puterea lor de convertire era miraculoasă tocmai prin aceea că nu reprezenta puterea lor slabă, ci lucrarea harului Duhului Sfânt, care făcea din acțiunea lor izvoare de apă vie, menite să atragă și să sature inimile însetate și dornice de Dumnezeu. Același har al Duhului Sfânt lucra și în inimile celor ce primeau cuvântul lor, fiindcă era cuvântul lui Hristos, iar cuvintele lui Hristos sunt „duh de viață" (*Ioan* 6, 63). Duh de viață nouă care schimbă, transformă ridicând din ruina păcatului, din înșelarea poftelor și a înstrăinării de Dumnezeu, spre comuniunea și unirea cu Dumnezeu prin harul care transformă și mereu înnoiește firea omului spre îndumnezeirea ei, spre împlinirea ei în Dumnezeu și a înfăptuirii în lume a împărăției lui Dumnezeu.[51]

Note bibliografice

[1] Constantin Bălăceanu - Stolnici, *Anatomiștii în căutarea sufletului*, București, 1981, p. 29.
[2] Dr. Grigorie T. Marcu, *Antropologia Paulină*, Sibiu, 1941, p. 43 - 44.
[3] Idem, p. 44 - 46.
[4] Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, Manual Sistematic (trad. diac. Ioan I. Ică), Sibiu, 1997, p. 139 - 143.
[5] Tomas Spidlik, op.cit. p. 217
[6] D. I. Belu, *Inima curată*, în rev. „Studii Teologice", nr. 5-6/ 1952, p .355
[7] D. Stăniloaie, *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. III, București, 1981, p. 236
[8] Migne P. G. 31, 197 - 217, PSB, 17, p. 365 - 367
[9] D.Stăniloaie, op. cit. p. 132
[10] *Despre Botez*, *Filocalia*, vol. I, p. 304
[11] *Despre gelozie și invidie*, cap. XVI, P.S.B. 3, p. 503
[12] Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 254
[13] Idem, p. 226
[1] *Ambigua*, Migne, *P. G.* 90, 1081.
[2] *Dicționar universal al limbii române*, Chișinău, 1998, p. 1026.
[3] Idem, p. 709.
[4] *De Opificio mundi* (introducere, traducere și note de Roger Arnaldez), Paris, 1961, col. 186.
[5] În vol. „*Patristica Mirabilia*", Timișoara, 1987, p. 174-177.
[6] *Scara*, XIX, 2, traducere, introd. și note de Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 344.
[7] *Filocalia*, vol. II, p. 50

[8] Această carte apare tradusă în limba română, cu studiu introductiv și note, de Pr. Dr. Vasile Răducă; iar *Vederea lui Dumnezeu* apare în traducere românească de Maria Cornelia Oros, cu studiu introductiv de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1995; și traducerea din limba engleză de Prof. Dr. Remus Rus, tipărită în Editura Institutului Biblic și de Misiune al BOR, București, 1995.
[9] Migne P.G., col. 1141
[10] Idem, col. 1035
[11] Idem, col. 1038
[12] Stromate IV, 22, Migne P.G. 8, 1345
[13] *De principiis*, III, 6, 3, Migne P. G. 11, 356
[14] *De Trinitate*, I, 16, P. G. 39, 332 c
[15] *Epistola 234*, P. G. 32, 869
[16] *Despre Duhul Sfânt*, IX, 23, P. G. 32, 109
[17] *Poeme despre sine*, 11, P. G. 37, 1165-1167
[18] Migne, P. G. 36, 320 BC
[19] Or. XXXII, 16, P. G. 36, 193
[20] *A șasea omilie la Fericiri*, P. G. 44, 1269
[21] Vladimir Lossky, op. cit. p. 74 - 75
[22] idem, p. 90 - 92
[23] *Omilia* XI, 1, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu, PSB-34, București; 1992, p. 135
[24] *Omilia* VI, 5, op. cit. p. 123
[25] *Omilia* I, 2, op. cit. p. 87-88
[26] *Omilia IV*, 12, op. cit. p. 103
[27] Cuvânt ascetic, Cent. 1, în *Filocalia*, vol. I, trad. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 335
[28] *Vederea* 12, după Vladimir Lossky, o. c. p. 100
[29] Cent. 40, p. 350
[30] *Vederea* 21, la Vladimir Lossky, o. c. p. 101
[31] Cent. 59, o. c. p. 357
[32] Numele divine, II, 5, P. G. 3, 641
[33] *Idem*, I, 4, col. 592
[34] Op. cit. p. 108
[35] Vladimir Lossky, op. cit. p. 125
[36] Idem p. 127. Se mai poate vedea : Mitropolit Nicolae Corneanu , *Darul lacrimilor*, în vol. Patristica Mirabilia, Timișoara,1987, p. 198-213; Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos*, Sfântul Simeon Noul Teolog: *Viața-Spiritualitatea-Învățătura*, trad. Vasile Leb și Gheorghe Iordan, București, 1997; Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cateheze către monahi*, trad. Teodosie Lațcu, București 1995; Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, II Rugăciunea, trad. diac. Ioan I. Ică, jr. , Sibiu , 1998
[37] Migne, P. G. 150, 823
[38] *Omilia* 35, Migne, P. G. 151, 433 B
[39] Migne, P. G. 150, 1233 D
[40] *Tomul hagioritic*, Migne, P. G. 150, 1233 BD
[41] *Omilia 35*, Migne P. G. 151, 448
[42] *Omilii la Cântarea Cântărilor*, P. G. 44, 1000 CD (vezi amănunte în PSB 29, p. 260

[43] *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, vol. I , cit., p. 337-379

[44] Trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae și preot Ioan Buga, PSB 29, București 1982, p. 260

[45] Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Târgu Mureș, 1996, p. 217-218.

[46] Grigore de Nazianz, *Oratio*, 27, 4, Migne P.G. 36, 16 b c.

[47] Sfântul Grigorie de Nyssa, *De anima et ressurectione*, Migne P.G. 46, 96 c.

[48] T. Spidlik, op. cit., p. 379-382.

[49] Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, p. 199-209.

[50] Diferite aspecte ale acestor forme de maladie spirituală, cu evidente manifestări psihopatologice, au fost semnalate și dezbătute cu multă competență în diverse studii, dintre care amintim: Orest Bucevschi, *Misiunea moralizatoare a Bisericii*, rev. „Studii Teologice", 5-6/1949; Nicolae Mladin, *Combaterea falselor revelații*, rev. „Studii Teologice", 3-4/1950; Petru Rezuș, *Criteriologia falselor teofanii*, 3-4/1949; Dumitru Stăniloae, *Formele și cauzele falsului misticism*, rev. Studii Teologice, 1-2/1953, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, „Ortodoxia", 3/1968; Corneliu Sârbu, *Revelație și inspirație*, „Ortodoxia", 1/1957; Emilian Vasilescu, *Spiritismul, o primejdie religioasă, morală și socială*, rev. „Studii Teologice", 7-8/1953, *Divinația, falsa prezicere a viitorului*, rev. „Studii Teologice", 9-10/1954; Nicolae Balca, *Aspectul patologic al persoanei umane și pastorația religioasă*, rev. „Studii Teologice", 7-8/1955.

[51] op. cit., p. 213-216.

7. Fericiți făcătorii de pace că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema

Părinții Bisericii, adevărați învățători și trăitori ai cuvintelor Domnului, au făcut din pace o virtute pe care au ridicat-o la cotele cele mai înalte de viețuire și desăvârșire creștină.

Referindu-se la această Fericire, Sf. Grigorie de Nyssa se întreabă: „Cine sunt făcătorii de pace? Sunt următorii iubirii de oameni ai lui Dumnezeu, cei ce arată în viața lor ceea ce este propriu lucrării lui Dumnezeu".[1] Căci zice: „«fericiți făcătorii de pace». Iar făcătorul de pace este cel ce dă pace altuia. Însă n-ar împărtăși-o cineva altuia, dacă n-ar avea-o el însuși. Deci mai întâi voiești să fi tu însuți plin de bunătățile păcii, apoi să dai din bine și celor lipsiți de el".[2]

Sfântul Ioan Gură de Aur comentând această Fericire arată că „aici Mântuitorul nu numai că nu oprește să ne certăm și să ne urâm unii pe alții, ci ne cere ceva mai mult: să-i împăcăm pe cei dezbinați. Și iarăși le oferă răsplata duhovnicească. Care este aceasta? „Că aceea fiii lui Dumnezeu se vor chema!". Într-adevăr aceasta a fost lucrarea Unului Născut: să unească cele despărțite și să împace cele ce se luptă între ele!".[3] Cu alt prilej marele antiohian scrie: „...De aceea a venit nu numai ca să facă El însuși pace, ci ne fericește și pe noi dacă facem lucruri asemănătoare și ne face părtași ai numelui Său. Căci „fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema". Așadar, ceea ce a făcut Hristos, Fiul lui Dumnezeu, aceea fă și tu după puterea omenească, devenind mijlocitor al păcii și pentru tine și pentru aproapele tău. Pentru aceasta îl și numește Hristos pe făcătorul de pace fiu al lui Dumnezeu.

De aceea, în timpul jertfei, nu a amintit nici o altă poruncă, decât pe cea a împăcării cu fratele, arătând ca dragostea este mai mare decât toate virtuțile".[4] „Pacea este un bun atât de mare încât fii ai lui Dumnezeu se numesc făcătorii și ziditorii ei (*Matei* 5, 9). Pe bună dreptate, deoarece Fiul lui Dumnezeu pentru aceasta a venit pe pământ, ca să facă pace între cele de pe pământ și între cele din cer... Dacă făcătorii de pace sunt fii ai lui Dumnezeu, potrivnicii ei sunt fii ai diavolului".[5] Aceeași motivație o aduce păcii și Sfântul Ciprian: „Gândește-te că numai aceia pot fi numiți fii ai lui Dumnezeu, care sunt pașnici, care adunați împreună, prin renașterea în duh și prin respectul legii divine, se face asemenea cu Dumnezeu Tatăl și cu Hristos".[6]

Adâncind dimensiunea creștină a păcii, și a filiației divine pe care o dobândesc cei ce o făptuiesc, vom vedea la început:

A. Sfânta Treime ca origine și izvor al păcii.

Sfinții Părinți arată că: „pace se zice acolo unde nimeni nu desparte, nimeni nu face neînțelegere (discordie), unde nimic nu este ostil, unde nimic nu se poartă brutal"[7]; acolo unde toate se află în „liniștea ordinii", iar ordinea fiind „dispoziția lucrurilor asemănătoare și neasemănătoare de a atribui locul fiecărui lucru".[8] Altfel spus pacea este „un acord plin de iubire", care asigură bunăstarea vieții prin eliminarea tuturor relelor, așa „precum atunci când apare sănătatea, dispare boala, și când se face lumină, nu mai rămâne nici urmă de întuneric...".[9] Sau, calitativ vorbind, „pacea este mama tuturor bunurilor, ea este însăși temeiul și motivul bucuriei".[10]

Când Sfântul Apostol Pavel binecuvântează pe credincioși în numele „Dumnezeului dragostei si al păcii" (*II Corinteni* 13, 11), înțelegem din această asociație a atributelor divine că Sfânta Treime în forma spiritualității absolute (*Ioan* 4, 24) „inefabile și inexplicabile" (Sfântul Grigorie de Nyssa) își descopere Ființa prin Iubire, „Dumnezeu este iubire" (*I Ioan* 4, 20). Și când spunem aceasta înțelegem Persoanele Sfintei Treimi care alcătuind Ființa divină se află în comunicare și comuniune desăvârșită. Așa cum în iubire sunt eliminate ostilitățile și statornicită „liniștea ordinii" în bucuria comuniunii, tot astfel duhul iubirii Treimice este definit ca iubire și pace; de unde rezultă că pacea își are originea și izvorul în comuniunea Intratrinitară.

Iată cum:

În primul rând, pacea este o realitate existentă în Unitatea Persoanelor Sfintei Treimi. Sfântul Grigorie Teologul evidențiază deosebit de profund această realitate, arătând că „pentru noi există un singur Dumnezeu, pentru că există o singură Dumnezeire, și deși credem în Trei, Persoanele în El își au referința către Unime. Căci nu este Unul din cei Trei mai Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu și nici Unul un Dumnezeu mai întâi, iar altul un Dumnezeu mai pe urmă, nici nu se desparte prin voință, nici nu se împarte prin putere... ci, dacă trebuie să o spun într-un cuvânt, Dumnezeirea este neîmpărțită între împărțiți și ca Trei Sori uniți între ei, o singură amestecare a Luminii".[11]

În al doilea rând, pacea este caracteristica esențială a comuniunii Intratrinitare. După cum remarcă Dumitru Stăniloae „esența spirituală subzistentă numai în subiect implică totdeauna o relație conștientă între subiecte, deci o ipostaziere a ei în mai multe subiecte într-o compenetrare și transparență reciprocă, în ceea ce a numit Sfântul Ioan Damaschin perihoreză. Căci un subiect nu poate avea o bucurie de existență fără comuniunea cu alte subiecte. În unitatea desăvârșită a Treimii, în conștiința fiecărui subiect trebuie să fie perfect cuprinse și transparente conștiințele celorlalte două subiecte și, prin aceasta, înseși subiectele purtătoare ale lor".[12]

În al treilea rând, pacea Ființei Treimice este un proces dinamic și activ. „Fiul nu e pasiv în nașterea Sa din Tatăl, deși El nu este subiectul care naște, ci subiectul care se naște. Termenul purcedere referitor la Duhul Sfânt nu indică nici el o pasivitate a Duhului Sfânt, care L-ar face în oarecare privință obiect al Tatălui. Duhul este într-o mișcare eternă de purcedere din Tatăl. Dar nici Tatăl nu este prin aceasta într-o pasivitate. Duhul purcede, dar și Tatăl îl purcede... iar într-un fel neînțeles Tatăl fiind izvorul Fiului, cât și al Sfântului Duh, fiecare din aceștia trăiește împreună cu Tatăl nu numai în actul provenirii Sale din Tatăl, ci participă prin bucurie împreună cu celălalt la trăirea actului de provenire al Aceluia, dar din poziția Sa proprie".[13]

În al patrulea rând, dacă pacea este o realitate activă existentă în însăși Ființa Treimii, ea reprezintă în același timp și „voința lui

Dumnezeu",[14] ca putere de exprimare a perihorezei Treimice. Aceasta înseamnă că pacea proprie Ființei intratrinitare este o putere care aparține integral Treimii în opera din afara Ei. Este o revărsare a perihorezei Treimice în creatural, fiindcă așa cum spun Părinții Bisericii „toate le lucrează Tatăl, în Fiul, prin Duhul Sfânt". Astfel pacea aparține creației ontologic, ființial, fiindcă este opera Treimii. În felul acesta Duhul de armonie al Treimii stabilește ordinea creației, deoarece „Dumnezeu este al ordinii" (*I Corinteni* 14, 33), iar ordinea este o caracteristică funcțională a păcii. Creația exprimă voința divină prin Cuvântul Treimii, iar cuvântul este expresia Persoanelor, care descoperindu-se creează, aducând la ființă obiectul iubirii ca necesitate de manifestare a păcii existentă în armonia dintre Ele.

În al cincilea rând, dacă prin căderea omului în păcat, întreaga creație tulburându-se intră în contradicție cu sine, Iubirea ca realitate ființială a Treimii (*I Ioan* 4, 20) și ca acțiune în afara Ei, restabilește împăcarea prin întruparea Uneia din Persoane, cea a Fiului (*Ioan* 3, 16). Mântuirea poartă astfel în sine pecetea împăcării cu Dumnezeu împlinită de Fiul (*Efeseni* 2, 12 – 18) cu participarea Tatălui și Duhului Sfânt. „Dacă în Fiul întrupat am devenit fii după har, în Duhul dobândim conștiința și îndrăznirea de fii".[15] Citând pe Sfântul Apostol Pavel, Sfântul Grigorie Teologul arată că: „Împăcați-vă cu Dumnezeu (*II Corinteni* 5, 20) și „Duhul nu-l stingeți" (*I Tesaloniceni* 5, 19); mai bine zis, Hristos să se împace cu voi și Duhul să vă lumineze. Iar dacă voi persistați în vrajbă, noi ne păstrăm Treimea și vom fi mântuiți în treime".[16]

B. Aspectul moral al păcii ca dar al lui Dumnezeu aparținător creației

Binele ca valoare absolută aflat pe vârful piramidei valorilor a fost identificat de Platon cu τὸ ὄν, adică cu Cel ce are existența în Sine. Dar Binele obiectiv este, la Platon, o realitate impersonală. Noi am văzut însă că Dumnezeu ca bine absolut este o realitate personală ce se comunică creației, spre a-i aparține și neîntrerupt să o atragă spre perfecțiune. Am văzut apoi că pacea se identifică cu Binele absolut, în unitatea Iubirii care îl definește pe Dumnezeu. Este meritul lui Filon din Alexandria de a fi identificat pacea cu Binele absolut, definind-o „τὸ μέγιστον ἀγαθόν (binele cel mai mare). Ea se realizează în lumea creată ca un bun care îi aparține structural prin aceea că stabilește ordinea și face din univers harmonia și kosmos. În același timp pacea este elementul constitutiv al ordinii fizice, logice și morale caracteristice omului ca microkosmos; încât pe bună dreptate putea spune Fericitul Augustin că „... pacea corpului este așezarea echilibrată a părților (mădularelor) lui, pacea celor neraționale este liniștea ordonată a simțurilor (pornirilor, impulsurilor, instinctelor); pacea celor raționale este acordul lămurit (ordonat) între conștiință și faptă; pacea între corp și suflet este viața și sănătatea în ordine a ființei raționale. Pacea oamenilor este unirea în bună înțelegere... Pacea cetății este buna înțelegere sub raportul conducerii și supunerii dintre locuitori; pacea celor din patria cerească... este a se bucura de Dumnezeu și în același timp în comuniune cu Dumnezeu".[17]

Pacea ca element normativ în ordinea morală este evidențiată și în Sfânta Scriptură prin identificarea ei cu binele menit să conducă sensul vieții omenești spre rânduială și împlinire: „Cine voiește să iubească viața și să vadă zile bune... să se ferească de rău și să facă bine să caute pacea și să o urmeze" (*I Petru* 3, 10-12). De aici vedem că în cadrul ordinii morale ca reflex al Binelui absolut există și binele creat atât în ființa persoanelor care stabilesc relații de iubire și pace, cât și în cealaltă creație există în univers, de care se leagă și se condiționează viața omului în unitatea ordinii. Astfel, pacea ca imperativ al binelui stabilește legătura armonică între „rațiunea firii" și voința umană. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că prin „înclinarea voii, unindu-se cu rațiunea firii, alegerea liberă a celor ce au ajuns la această stare nu va fi potrivnică lui Dumnezeu. Căci nu se poate cugeta nimic contrar rațiunii firii, care este atât lege naturală, cât și lege dumnezeiască, atunci când rațiunea a câștigat mișcarea voii ca să lucreze potrivit cu ea... "[18]. De aici vedem că pacea ca virtute devine un bine necesar care creează în sufletul omenesc starea de nepătimire. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „**nepătimirea este o stare pașnică**, ce face ca sufletul să se miște cu anevoie spre răutate... Marea virtute este să nu te împătimești de lucruri. Dar cu mult mai mare decât aceasta este să rămâi fără patimă față de înțelesurile lor... Mintea celui iubitor de Dumnezeu nu luptă împotriva

lucrurilor, nici împotriva înțelesurilor acestora, ci împotriva patimilor".[19]

Identificând pacea cu binele va trebui să evidențiem sensul ei activ, dinamic și creator. Și aceasta pentru că binele nu are un caracter static, ci unul activ. Staționarea în bine înseamnă în fond regres moral fiindcă psihismul uman angajează persoana spre devenire sub o formă dinamică și creatoare. Sfântul Apostol Pavel a intuit foarte bine această necontenită tendință de ascensiune spre bine, arătând că „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă" (*I Corinteni* 10, 12). Pacea privită ca bine și ca tendință necontenită de manifestare a binelui trebuie să aibă și ea un caracter activ, în sensul că cel ce o caută trebuie mereu să se desăvârșească în făptuirea ei. Ni se pare sugestivă exclamația Fericitului Augustin din Confesiunile sale, spre a demonstra viziunea nemărginită pe care trebuie să o atingă pacea ca aspirație a sufletului omenesc de participare și necontenită împărtășire de pacea lui Dumnezeu, ca Bine absolut: „Fecisti nos ad Te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te".[20]

De aici rezultă că pacea ca virtute creștină devine – așa cum bine remarcă Petrul Hrisologul – dovada limpede a minții curate, sau „păzitoarea vieții curate",[21] încât Fericitul Augustin definește sensul păcii ca virtute a echilibrului duhovnicesc al persoanei umane, extinsă în social, ca „seninătatea minții, liniștea simțirii, nevinovăția inimii, legătura iubirii, tovărășia carității".[22]

C. Nostalgia păcii paradisiace

Ceea ce îndeobște este cunsocut ca „justitia originalis" definește starea de sfințenie a omului aflat în comuniune directă cu Dumnezeu înaintea căderii în păcat, adică înaintea alterării chipului lui Dumnezeu în El. Această stare de sfințenie era caracterizată prin pacea omului cu Dumnezeu, cu sine și cu întreaga creație. Chipul lui Dumnezeu în om asigura echilibrul psiho-fizic prin harul divin, care îi întreținea mintea și libertatea într-o armonie organică și funcțională cu voința, simțirea și dorințele trupului. După expresia Sfântului Apostol Pavel generalizată în spiritualitatea creștină, παῤῥησία definea intimitatea comuniunii omului cu Dumnezeu ca un fiu apropiat părintelui într-o deschidere și comuniune lipsită de orice rezervă. Aceasta asigura pacea cu Dumnezeu

structurată pe fundalul iubirii ca și comunicare și comuniune a omului cu Dumnezeu. Păcatul a adus însă **înstrăinarea** ἀλλοτρίωσις, marea separare, despărțirea prăpăstioasă a omului față de Dumnezeu, încât relația de filiație care îi asigura pacea cu Dumnezeu se destramă tragic, omul devenind „fiu al mâniei lui Dumnezeu" (*Efeseni* 2, 3). Nu pentru că dumnezeu l-ar fi urât pe om, și ar fi devenit răzbunător față de el, ci pentru că păcatul, ca necurăție anulându-i sfințenia originară, i-a adus tulburarea sufletului, care îl măcina mereu spre moarte, anulându-i pacea ca dar al harului și al vieții lui Dumnezeu.

a) Pacea ca necesitate a sufletului căutată de înțelepții antici

Ajuns în urma păcatului în contradicție cu sine însuși, într-o tulburătoare războire dintre simțuri, ca și dintre suflet și trup, omul și-a dat seama că această stare nu-i este proprie firii și vieții sale, încât a căutat mijloace și metode de a aduce firea omului în echilibrul și ordinea funcționalității sale normale.

Mai mult decât atât, înțelepții antici căutând fericirea vieții prin perfecționarea sau desăvârșirea firii, au fost primii care au emis soluții și remedii eliberatoare din starea de tulburare și contradicție a ei în ea însăși, precum și în raportul față de mediul înconjurător. Ei și-au dat seama că tulburarea firii înseamnă o boală care îi aduce tot felul de insatisfacții, de aceea au căutat liniștea, armonia, seninătatea, ordinea sufletului și a trupului, pentru a asigura vieții buna ei desfășurare. Altfel spus, au căutat pacea vieții prin desăvârșirea sau perfecționarea firii sufletești și biologice, deopotrivă.

Aristotel promovând megalopsyhia ca măreție a sufletului (E.N. IV, III), pe măsură să afirme demnitatea persoanei umane, o valorifică practic sub aspectul etic al lui αὐτάρκεια. Aceasta este stapânirea de sine care aduce libertatea sufletului, ca liniște și seninătate în fața vicisitudinilor vieții și a nebuniei acestei lumi.

Chiar și filozofii hedonici, care au exclus divinitatea din viața oamenilor, și-au întemeiat arta de a trăi pe o judicioasă selecție a plăcerilor, alegându-le numai pe acelea care să le aducă liniștea și seninătatea, adică pacea vieții. Astfel, „epicureii afirmă că există două pasiuni – πάθη (afecte, pasiuni): **plăcerea** și **durerea**, care se produc

în orice ființă, prima fiind potrivită; sau proprie firii; iar cealaltă îi este străină și nepotrivită (D.L. X, 34). După cum se exprimă Epicur, „prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet“ (D.L. X, 131). Astfel plăcerea vizează două aspecte referitoare la ființa umană: ἀπονία este lipsa durerii sau a suferintei din corp; și ἀταραξία, ca stare de liniște, lipsa de tulburare a sufletului. Acestea conduc la αὐτάρκεια – adică fericirea autonomă la care înțeleptul ajunge prin independența față de lucrurile din afară. E pacea pe care omul o dobândește prin stăpânirea de sine. La aceasta se ajunge printr-o măsurare – calculare a plăcerilor, printr-o autonomie morală și prin înțelepciunea practică ce duce la virtute. Tulburările din corp sunt stări de nesănătate, iar cele din suflet sunt neplăcute, prin agitația care se produce. Aceste tulburări sunt stări dureroase, neaparținătoare firii, contrare ei. Ele trebuie înlocuite prin plăcere. Dar nu orice fel de plăcere. De pildă, sănătatea trupului nu poate fi asigurată prin excese sau abuzuri în mâncare și băutură. Acestea sunt mai degrabă cauze ale nesănătății, fiindcă aduc tulburări firii omenești.

Tot în această măsură a plăcerii intră și dorința ca atitudine față de bunuri. Astfel, dintre dorințele noastre, unele sunt firești și necesare; altele sunt firești, dar nu sunt necesare; iar altele nu sunt nici firești și nici necesare, ci se datoresc unor plăceri iluzorii (D.L. X, 149) „Iar dintre dorințele necesare, unele sunt necesare pentru fericirea noastră, altele pentru ca trupul să fie ferit de suferință, iar altele sunt necesare pentru trai“ (D.L. X, 27). În concret, dorințele necesare se referă la necesitățile fiziologice de prim ordin: mâncarea, băutura, dormitul. Aici însă trebuie să fixăm: ce, cât, cum se satisface această dorință pentru a aduce ataraxia și aponia. La fel și în dorințele naturale și ne-necesare, precum: dorința sexuală, gloria, bogăția. Înțeleptul le va judeca dozajul, putând chiar să renunțe la ele. Cea de a treia categorie de dorințe se exclude de la sine, fiindcă ce este ne-natural și ne-necesar, este opus naturii.

De aici vedem că la pacea ca lipsă de tulburare a sufletului și de suferință a trupului, care aduce ordinea și perfecționarea naturii, nu se ajunge prin descătușarea haotică a plăcerilor, ci prin aplicarea lor în limitele virtuții. „Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu

înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau în desfătări senzuale, cum socotesc unii, fie din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită... Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea sexuală cu băieți și fete, nu desfătarea la mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră și alungarea acelor plăceri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea. Din ea izvorăsc și celelalte virtuți, pentru că ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cum se cade și dreaptă; și nici să ducem o viață înțeleaptă cum se cade și dreaptă, care să nu fie și o viață plăcută, deoarece virtuțile merg mână în mână cu viața plăcută, iar viața plăcută nu poate fi despărțită de virtute“ (D.L. X, 132).

De aici vedem că pacea care aduce liniște și plăcere vieții se întemeiază pe înțelepciune și pe virtute.

Spre deosebire de Epicur, Platon căuta pacea vieții omenești sub o altă formă. El socotea că Dumnezeu este: impasibil, iar la o viețuire superioară pe măsură să conducă la desăvârșirea naturii se ajunge prin a fi asemenea lui Dumnezeu. Iar dacă Dumnezeu este impasibil, la asemănarea cu El se ajunge prin renunțarea la πάθη – ca afecte dăunătoare firii. Dominându-le, mintea (nous) se poate ridica la cunoașterea și la contemplarea realităților și valorilor veșnice existente în lumea ideilor, obținându-se astfel starea cea mai înaltă de pace a sufletului. La aceasta ajung însă numai filosofii, care se știu detașa de partea materială a ființei umane, care îi atrage spre plăceri și pofte vulgare, împiedicând mintea și sufletul să se înalțe spre lumea ideală de unde a provenit și a intrat în corp, în materie, ca într-o închisoare... Aceasta este starea de katharsis, de curăție a ființei umane prin care se aseamănă și participă la impasibilitatea lui Dumnezeu, obținând pacea sufletului.

La polul opus al filosofilor hedonici, erau stoicii. Ei spuneau că πάθη (afectele) sunt νόσοι τῆς ψυχῆς (boli ale sufletului). Cele patru afecte mari erau: 1. φοβός (frica) ca o așteptare a răului. Aici intră următoarele emoții: teroarea, șovăiala, rușinea, groaza, panica, anxietatea. 2. λύπη (durerea) este o strângere nerațională a sufletului. Speciile ei sunt: mila, invidia, gelozia, rivalitatea, tulburarea, supărarea, îndurarea,

supliciul, prăbușirea. 3. ἐπιθυμία (dorința, concupiscența) este o poftă nerațională, sub care sunt rânduite următoarele stări: lipsa, ura, mânia, iubirea, pica, ciuda. 4. ἡδονή (plăcerea) este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare a fi nedemn de alegere. Ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă.

Întrucât toate acestea sunt boli ale sufletului care îi tulbură viața și care duc la minarea naturii umane, leacul vindecător este **logosul**, adică rațiunea. Ea reprezintă divinul din om. Cel ce trăiește conform rațiunii, va trăi și conform naturii, reușind să-și elibereze firea de impulsurile dăunătoare. Și astfel logosul aduce eliberarea de πάθη, iar sufletul ajunge să dobândească pacea conformă naturii. Această libertate a sufletului care îi aduce pacea este ἀπαθεία. Stoicii spuneau că „numai înțeleptul este liber, pe când oamenii răi sunt sclavi, deoarece libertatea este puterea de a acționa cum vrei: αὐτοπραγία, pe când sclavia înseamnă lipsa acestei puteri... Nu numai că înțelepții sunt liberi, dar sunt și regi, regalitatea fiind o conducere fără dare de socoteală, pe care nimeni în afară de înțelepți nu o pot avea... deoarece cunoașterea binelui și a răului este un atribut necesar stăpânitorului, și nici un om rău nu posedă această știință..." (D.L. VIII, 121 – 122).

Scoțând din sufletul omului afectul, stoicismul îi aduce pacea ca apatheia (nepătimire) sub o formă rigidă, înghețată, insensibilă. Dacă rațiunea aduce înțeleptului fermitatea caracterului, acesta va rămâne închis în sine însuși, insensibil ca stânca de granit...

Dacă înțelepții dinaintea venirii Mântuitorului în lume au determinat pe cale rațională și naturală tulburările existente în ființa bio-psihică a omului, ca și necesitatea căutării și găsirii mijloacelor de însănătoșire prin pacea cu sine și cu întreaga creație, intervenția lui Dumnezeu în viața omului face ca dorința lui de mântuire și de salvare din păcat, să devină așteptată și sigură. Astfel, Dumnezeu descoperă omului voia Sa de restabilire a stării paradisiace prin împăcarea omului căzut în păcat, cu El. Și aceasta mai întâi ca o făgăduință și ca o speranță în Vechiul Testament, mai ales prin profeți.

b) Pacea în Vechiul Testament

Cuvântul „șalom" în limba ebraică este foarte cuprinzător și variat.

El exprima ideea de integritate, sănătate, plinătate, lucru isprăvit, desăvârșit, liniște, salvare, mântuire, prosperitate, fericire. Într-un cuvânt: binele în general, sau izvorul tuturor bunurilor materiale și spirituale, temporare și veșnice. În sens restrâns, șalom înseamnă lipsa a tot ce poate tulbura pe om, fie din interiorul ființei sale, fie din afară. Sub aspect social, șalom înseamnă siguranța, securitatea unui popor care își putea duce viața în liniște, și se putea dezvolta, neavând nici un pericol din afara granițelor sale. Cât de adânc era imprimată în conștiința poporului ales bunul păcii, rezultă și din faptul că sub mai multe variante era folosit și în salut, ca mod de exprimare a bunelor dorințe pe care oamenii si le fac reciproc. Astfel ei își spuneau șalom leha (pace ție); șalom alehem (pace vouă); leh leșalom (mergi în pace).[23] Pacea includea în ea atât urarea de sănătate pe care și-o făceau romanii, cât si cea de bucurie cu care se întâmpinau grecii...

În general pacea are în Vechiul Testament un înțeles religios-social. Era si firesc, atâta timp cât era vorba de un stat teocratic, si când poporul era în nădejdea așteptărilor mesianice. Pacea pornește din bunătatea și dreptatea lui Dumnezeu, care asigura bunăstarea poporului sau dacă acesta îi este fidel, împlinind voia Sa: „Dacă veți urma legile Mele și veți păzi poruncile Mele, vă voi da pace în țară și nimeni nu vă va tulbura somnul, voi face să piară fiarele sălbatice și sabia nu va trece prin țara voastră" (*Levitic* 26, 3-6). Tot datorită bunătăți Sale Dumnezeu va trimite un Izbăvitor care va împăca pe om cu Dumnezeu și va instaura în lume pacea universală ca restabilire a justiției originare.

Profeții pun în strânsă legătură înfăptuirea păcii viitoare cu dreptatea, ca două noțiuni inseparabile: „lucrarea dreptății va fi pacea, iar roada dreptății va fi odihna și liniștea pe veci" (*Isaia* 32, 17), „căci întunericul nu va mai stăpâni veșnic pe pământ" (*Isaia* 9, 1). La fel se pronunță și psalmistul: „dreptatea și pacea se vor îmbrățișa" (*Psalmul* 85, 11). În împărăția mesianică pacea generală și universală va înflori din belșug (*Psalmul* 72, 3). Ea va fi ca o ploaie binefăcătoare ce cade peste pajiștea cosită de curând și ca roua de dimineață ce umezește pământul și înveselește plantele în timp secetos.[24] Profeții anunță epoca mesianică fondată pe dreptate și pace în care valorile se vor afirma conform ierarhiei lor. Pământul va fi rodnic, plin de bunuri și belșug, așa cum a

fost la început în paradis: „În locul spinului se va înălța chiparosul, iar în locul mărăcinilor va crește mirtul" (*Isaia* 55, 15). Caracterul universal al păcii mesianice va crea în lume buna înțelegere între toate popoarele, încât „nici un popor nu va mai ridica sabia împotriva altuia"; „oamenii vor preface săbiile lor în fiare de pluguri și sulițele lor în seceri"; „nici un neam nu se va mai răzvrăti împotriva altuia și nu vor mai învăța războiul... ci fiecare va sta sub vița si sub smochinul său, și nimeni nu-i va mai tulbura" (*Miheia* 4, 5).

D. Pacea lui Hristos și rod al Duhului Sfânt - aspirație și împlinire a sufletului omenesc

Prin întruparea, jertfa și învierea Sa, Mântuitorul aduce în lume o nouă viziune și dimensiune a păcii. Ea este identică cu mântuirea acordată de Dumnezeu omului prin jertfa lui Hristos. Altfel spus, mântuirea în Hristos înseamnă împăcarea cu Dumnezeu: „...Și să împace cu sine prin el toate, făcând pace prin sângele crucii lui, prin el, fie cu cele de pe pământ, fie cu cele din ceruri. Și pe voi, care erați oarecând înstrăinați și vrăjmași cu mintea în lucrurile cele rele, acum v-a împăcat în trupul cărnii lui prin moarte, ca să vă înfățișeze sfinți și fără prihană și nevinovați înaintea sa..." (*Coloseni* 1, 20-22).

De aici vedem **marele „novum"** pe care îl aduce în lume pacea lui Hristos, atât sub aspect soteriologic, cât și sub aspect moral duhovnicesc. Recunoscând această esențială diferențiere, Mântuitorul spune Apostolilor Săi, și prin ei nouă tuturor: „Pace vă las, pacea mea vă dau. Nu precum dă lumea vă dau eu. Să nu se tulbure inima voastră nici să nu se spăimânte" (*Ioan* 14, 7). Pacea lumii în care este prezent păcatul este de multe ori o mască și un camuflaj al urii, al temerii, al tulburării... Ea ascunde viclenie și interese meschine. În antichitate s-a chiar emis formularea: „Si vis pacem, para bellum"[25], care este cam tot una cu „Bewaffneter Friede" (pace înarmată), lansată de poetul german F. Logau, sec. XVII, în „Sinngedichte" (*Epigrame*). La fel și celebra „pax romana" avea tot un caracter strategic. Ea nu anula vrăjmășia dintre oameni, ci impunea stagnarea războiului pentru un anumit timp, ca apoi să izbucnească cu mai multă putere, încât pe drept cuvânt putea remarca Epictet că adevărata pace după care

tânjeau inimile oamenilor nu rezulta din proclamația lui Cezar, ci era darul lui Dumnezeu (*Discursuri*, 2.13.12). Iar acum putem spune că Hristos aduce în lume pacea ca dar al lui Dumnezeu, ca duh de liniște, armonie și seninătate, izvorât din Sfinta Treime. Aceasta este pacea lui Hristos la care ajung sufletele sincere și curate ale celor ce se împărtășesc din viața de iubire a lui Hristos. Pacea lui Hristos este identică cu seva care leagă mlădița de viță (*Ioan* 15, 1-9), pentru a stabili o legătură ontologică prin comunicarea aceleiași simțiri de iubire. Iar această pace a lui Hristos devine rodnică, împărtășindu-se cu generozitate ca o „contaminare" de la suflet la suflet, de la om la întreaga creație pentru a întemeia în lume împărăția lui Dumnezeu, iar ei să se poată identifica drept fiii ai lui Dumnezeu și membrii împărăției Sale. Transmițând în lume pacea lui Hristos, ei reușesc să schimbe chipul acestei lumi dominate de păcat, aducând tuturor sufletelor zbuciumate de neliniștea nedreptăților, întristărilor și îngrijorărilor, sau tulburate de căutările amăgitoare și înșelătoare ale păcatului, duhul de viață nouă al împăcării cu Tatăl.

Este cunosc faptul că în activitatea Mântuitorului era prezent totdeauna și Duhul Sfânt. O spune chiar El foarte explicit: „iar dacă cu Duhul lui Dumnezeu scot demonii, iată a ajuns la voi împărăția lui Dumnezeu" (*Matei* 12, 28). Pacea lui Hristos ca duh al iubirii Treimice este „roadă a Duhului Sfânt" (*Galateni* 5, 23), iar împărăția lui Dumnezeu adusă de Hristos în lume este „pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17). Astfel putem conchide că pacea lui Hristos ca rod al Duhului Sfânt reprezintă Duhul perihorezei Treimice revărsate în sufletele oamenilor, pentru a-i transforma pe cei stăpâniți de păcat, „din fii ai mâniei lui Dumnezeu", în „fii ai împărăției Sale, fii ai lui Dumnezeu, care sunt ridicați la viața lui Dumnezeu, spre a se împărtăși de bunătățile duhovnicești pe care le oferă pacea lui Hristos ca Duh al iubirii lui Dumnezeu. Aceasta este „pacea care depășește toată mintea" (*Filipeni* 4, 6) la care se referea Apostolul, fiindcă mintea nu o poate nici înțelege, nici cuprinde. Duhul omului își găsește împlinirea aspirațiilor sale în ea... Și pentru acest mare dar este oricând dispus să renunțe la tot ce-i poate oferi această lume, în această viață. El a găsit mărgăritarul de mare preț (*Matei* 13, 46) pentru care jertfește totul: și onoruri, și

bogății și putere... Pacea lui Hristos ca rod al Duhului Sfânt le întrece pe toate, și nu poate fi înlocuită de nimic. Și nu puțini din fiii împărăției și ai păcii și-au înscris numele în calendarul sfințeniei creștine, iar Biserica cinstindu-i după cuviință, îi oferă credincioșilor ca pildă de urmat.

E. Apatheia creștină ca pace a lui Hristos

Am arătat deja că apatheia în concepția stoică definea eliberarea de patimi (afecte), considerate ca boli ale sufletului, și aducătoare de pace și liniște. Spre deosebire de stoicism, Părinții Bisericii au formulat-o altă concepție despre pathe, și implicit și despre apatheia, ca și eliberare de sub dominația lor tulburătoare, în favorul dobândirii păcii lui Hristos.

Iată deosebirile:

În primul rând, în stoicism cele patru afecte mari erau și cauzele celorlalte. Ethosul creștin consideră, după cum e și firesc, epithymia și hedone ca afecte primare, iar lype și phobos intră într-o altă categorie. Lype va deveni păcat capital, iar phobos, ca frică față de Dumnezeu, poate primi interpretarea chiar de virtute, atunci când urmează credinței și iubirii față de Dumnezeu. Oricum, patimile pe care le are în dezbatere spiritualitatea creștină sunt altele decât cele concepute de stoici. Preocuparea spiritualității creștine se îndreaptă cu precădere spre cele **opt duhuri ale răutății**, considerate ca fiind **păcate de moarte**, sau **păcate capitale**. Toate acestea sunt maladii ale spiritului, fiindcă lezându-i arhitectonica, îi aduc neliniștea și tulburarea care îi sufocă posibilitatea devenirii sale axiologice, și implicit comportamentul uman. Să ne gândim și numai în treacăt, spre exemplificare, câtă neliniște, agitație și tulburare îi aduce sufletului **mândria**, cu toată gama ei de exprimare: orgoliu, vanitate, egocentrism... Când acestea nu sunt satisfăcute devin o chinuitoare zvârcolire a sufletului, iar când se împlinesc, devin patimi insațiabile și antisociale, degradând comportamentul uman în megalomanie și chiar în paranoia. Apoi **invidia**, al cărui nume redă el însuși starea de aversiune, manifestată prin bucuria tiranică față de răul altuia, și de tulburarea plină de frământare față de binele semenului. Aceasta este, pur și simplu, o autoflagelare spirituală și morală. E vorba de o răsturnare a tablei de

valori, cu consecințe grave în viața socială. La fel **mânia**, ca pierdere a stăpânirii de sine, se amplifică mereu, mergând până la aversiuni dure și chiar la ucideri. Cunoscută sub numele de **irascibilitate**, devine trăsătura caracteristică **maniei**... Iar celui stăpânit de maniE i se spune **manikos**, adică nebun. **Lăcomia**, ca pierderea necesarului propriu fiecăruia, aduce chinuitorul nesațiu al poftei niciodată satisfăcută. De aceea, gastrimarghia poartă în sine disfuncții fiziopatologice, iar philarghiria este „rădăcina tuturor relelor" (*I Timotei* 6, 10), mergând prin perversiunea ei până la forme de brutalitate, agresivitate și chiar ucidere... **Desfrâul** este o tulburătoare căutare erotică ce se pierde în zbuciumul neîmplinitei căutări, ce mereu se amplifică în detrimentul spiritului, care pierzându-și „eutaxia" (regula jocului), face ca firea să decadă în multiplele forme ale perversiunii, ca decădere din umanitate... **Întristarea** blochează aspirațiile sufletului spre devenire, întunecând orizontul și seninătatea vieții. E ca rumegușul pus pe foc... Stinge sufletului flacăra de lumină, făcându-l să fumege... **Akedia** transformată în lene, schimbă tabla de valori, fiindcă numai munca creează valorile, iar lenea le consumă, precum un parazit hrana...

Am făcut aceste câteva referiri asupra unora din maladiile spiritului, pentru a putea conchide că acestea reprezentând o schimbare a tabloului de valori, aduc spiritului insanitatea prin tulburările pe care le produc, stagnându-i funcția lui dinamic creatoare, prin înglodarea în mlaștina fantezistă și iluzorie, care îi strangulează și îi sufocă strălucirea devenirii sale axiologice.

În al doilea rând, afectele nu sunt considerate în spiritualitatea creștină neapărat boli ale sufletului, iremediabil învins de ele. Acestea se pot converti și pot deveni valori ale sufletului, pe măsură să-i dea putere de afirmare, deschizându-i calea devenirii sale epectatice... Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „afectele nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci astfel ar intra în definiția firii. Spun, învățând de la marele Grigorie al Nyssei că ele odrăslesc în fire, după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănare cu dobitoacele cele necuvântătoare. Căci trebuia,

după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile iraționalității (dobitociei) la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduind, prea înțelept, ca omul, în felul acesta să vie la conștiința măreției sale de ființă rațională. Cu toate acestea, și afectele devin bune în cei ce se străduiesc, și anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă, pofta (epithymia) o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești. Plăcerea (hedone), în bucuria curată pentru conlucrarea de bună voie a minții cu darurile dumnezeiești. Frica (phobos) în grija de a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea (lype) în pocăința care aduce îndreptarea de pe urma păcatului din timpul de aici. Și scurt vorbind, asemenea medicilor înțelepți, care vindecă prin trupul veninos al viperei o mușcătură înveninată sau care se va învenina, să ne folosim și noi de aceste afecte spre înlăturarea răutății cele de față; sau a celei ce va să fie și spre dobândirea și păzirea virtuții și a conștiinței. Precum am spus deci, acestea devin bune prin întrebuințarea lor de către cei **„ce își robesc orice gând spre ascultarea lui Hristos“**.[26]

În al treilea rând, apatheia stoică înțepenea sufletul în stăpânirea de sine eliberatoare. Dominat de egoismul rigid, sufletul nu cunoștea simțământul de milă, iar de iubirea jertfelnică nici nu putea fi vorba. Apoi, apatheia stoică se închidea doar pentru viața de aici și de acum. Nu avea deschis orizontul luminos al eternității ființiale, ca desăvârșire epectatică a sufletului în Dumnezeu. Apatheia creștină are tocmai acest ideal al împlinirii. Desăvârșirea veșnică a sufletului nemuritor devine punctul culminant al spiritualității creștine ca formă a păcii plenare la care ajunge sufletul omenesc, atunci când se află pe piscurile împlinirii sale. Apatheia creștină ca statură a „bărbatului desăvârșit ajuns la vârsta deplinătății lui Hristos“ (*Efeseni* 4, 13) este starea de sfințenie morală la care ajunge sufletul pătruns și stăpânit de dragostea lui Hristos, dobândind la cel mai înalt nivel virtuțile caracteristice fizionomiei morale a lui Hristos. Prin aceasta reușește să stăpânească deplin pornirile pătimașe ale trupului. Starea de statornicie pe calea Binelui, realizată prin acțiunea și eficiența deplină a harului divin, se caracterizează printr-o deplină **armonie și liniște,** ca o seninătate deplină a sufletului, **fiindcă impulsurile trupești și „legea minții“ s-au „împăcat“, iar ispitele nu-l mai tulbură.** Virtuțile care îi stăpânesc sufletul i-au adus **„pacea lui Hristos care depășește toată mintea“** în libertatea spiritului de a se orienta epectatic spre mereu neîmplinita desăvârșire a iubirii lui Dumnezeu, dar care pe măsură ce îl atrage, îi statornicește tot mai mult pacea cu Dumnezeu și cu sine în comuniunea fericirii aureolate de lumina zilei celei neînserate, „când Dumnezeu va fi totul în toate“.

În concluzie, putem spune că spre deosebire de stoici, care proclamau apatheia ca eliberare de afectele considerate boli ale sufletului (aducătoare de tulburare, teamă, plăceri nesăbuite și tristețe apăsătoare) și determină pacea sufletului ca aparținătoare caracterelor rigide și împietrite, apatheia creștină aduce pacea lui Hristos prin înnoirea firii, ca rezultat al convertirii, sau al transformării afectelor în virtuți, ce deschid sufletul în mod epectatic spre fericita desăvârșire și pace în Dumnezeu.

F. Hesykia ca pace a lui Hristos

Hesykia definea la început „asceza minții“, ca dispoziție a rațiunii de a se exersa în rolul de conducătoare sau diriguitoare a vieții sufletești, stăvilind manifestările endothyme ale firii și aducând în felul acesta liniștea și pacea interioară. Trecând pe planul spiritualității creștine hesykia redă starea de liniște ca tăcere și concentrare interioară, spre a „descoperi“ împărăția lui Dumnezeu care este înăuntrul nostru (*Luca* 17, 21). Ea este în același timp și rodul vederii și împărtășirii din slava lui Dumnezeu, precum Apostolii la Schimbarea la față a Domnului, când sufletele lor au fost pătrunse de o liniște și pace interioară, ca rod al harului divin, care le-a pătruns sufletul și simțirea, anticipând viața veșnică a comuniunii cu Dumnezeu în eshatologie.

Hesykia va deveni începând cu secolul al IV-lea o tradiție ascetică monahală, practicată de părinții deșertului, având ca sursă de inspirație filocalia, adică iubirea frumuseților duhovnicești. La liniștea interioară se ajunge prin continua invocare a numelui lui Iisus în „rugăciunea lui Iisus, sau rugăciunea inimii, sau rugăciunea pură“, având ca temei îndemnul apostolic: „rugați-vă neîncetat“ (*I Tesaloniceni* 5, 17) și „stăruiți în rugăciune“ (*Coloseni* 4, 2). Hesykia va constitui obiectivul și scopul

unei adevărate mișcări spirituale, numită isihasm, care va cultiva pacea și liniștea interioară ce conduce la curăția inimii prin pocăință (metanoia) și priveghere (nepsis).

Pe lângă aceasta, hesykia este întâlnită, după cum am văzut, ca dar al lacrimilor, atât sub forma căinței, cât și a extazului tainicei bucurii cerești. Ca formă a contemplației pasive hesykia indică prezența lui Dumnezeu care se face simțită printr-o negrăită adâncime duhovnicească, ce atrage înăuntru toate facultățile sufletești, afară de memorie și imaginație. Acestea rămânând active produc în suflet o pace și bucurie divină. Durata acestei stări de pace interioară poate fi chiar și de câteva zile, timp în care activitatea poate continua sub toate formele ei.

G. „Hristos ne-a încredințat slujirea împăcării"

Făcătorii de pace se vor chema fiii lui Dumnezeu, fiindcă „Hristos le-a încredințat slujirea împăcării". Mântuitorului a accentuat foarte mult necesitatea slujirii împăcării dintre oameni, arătând că nu te poți împăca cu Dumnezeu, dacă mai înainte nu te împaci cu semenul tău: „deci, dacă-ți vei aduce darul tău la altar și acolo îți vei aminti că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă-ți darul acolo înaintea altarului, mergi mai întâi și te împacă cu fratele tău și numai după aceea întoarce-te și adu-ți darul" (*Matei* 5, 23-24).

Omul ca făptură nouă în Hristos, **având conștiința trezită prin credință și pocăință**, este încredințat să ducă mai departe slujirea împăcării (*II Corinteni* 5, 17-18). El nu poate rămâne pasiv în lumea păcatului, reținând doar pentru sine sfințenia păcii lui Hristos care i-a înnoit viața prin împăcarea cu Tatăl. Cel ce se numește fiu a lui Dumnezeu i se cere **să dea mărturie lumii despre pacea lui Hristos**, pe care o simt sufletele înnoite prin duhul vieții lui Hristos care îi împacă cu Tatăl. El va deveni astfel un slujitor al împăcării lumii cu Tatăl prin sfințenia vieții lui Hristos, de care împărtășindu-se el, o comunică și altora. Beneficiarul păcii lui Hristos va cultiva necontenit duhul acesteia în frământarea și tulburarea acestei lumi ispitită de păcatul care mereu o ține departe de Dumnezeu.

De aici rezultă necesitatea **cultivării păcii lui Hristos**, temeluită pe **iubire și dreptate. Dreptatea face ca pacea să se interpătrundă cu ordinea; iar iubirea face să pătrundă bunătatea lui Dumnezeu în relațiile umane. Iubirea operează cu iertarea aducătoare de pace; iar dreptatea nu lasă ca pacea să devină slăbiciune și lașitate... Nu lasă ca abuzivii și nedrepții lumii să triumfe cu fărădelegile lor. În felul acesta pacea se impune, nu se cerșește**... Cultivând pacea temeluită pe iubire și dreptate, creștinul va deveni un misionar care va împărtăși lumii pacea lui Hristos, alta decât pacea lumii de multe ori falsificată de interese meschine, creștinul nu va osteni pe acest drum oricât de greu i-ar fi și oricâte obstacole îi vor sta în cale, fiindcă el necontenit simte în străfundul tainic al inimii sale pacea lui Hristos pe măsură să-i ofere energia de a acționa mereu ca fiu al lui Dumnezeu, făcător de pace.

După cum am văzut, **pacea lui Hristos ca rod al Duhului Sfânt este un dar ceresc. Dar la ea se ajunge și prin strădania fiecăruia, conform îndemnului apostolic: „Căutați pacea și sfințenia fără de care nimeni nu va vedea pe Dumnezeu"** (*Evrei* 12, 14); sau: **„De este cu putință, cât ține de voi, fiți în pace cu toți oamenii"** (*Romani* 12, 8). De aceea Origen precizează atât de categoric, spunând: „creștinul este dator să apere pacea cu munca sa, cu truda sa... și, dacă este necesar, chiar cu primejdia vieții și a bunului său nume".[27] Toma de Kempis arată că menținerea păcii între oameni este atât o jertfă, cât și o biruință morală: „Nu e greu să trăiești alături de cei buni și blânzi, căci aceștia, firește, place tuturor și fiecăruia e dragă pacea și iubește pe cei de un cuget cu el. Dar să poți trăi în pace cu cei învârtoșați și înrăiți, sau cu cei neascultători, sau cu cei ce vorbesc împotriva noastră, iată un mare dar, iată un lucru vrednic de mare laudă, o faptă bărbătească. Sunt unii oameni care își păstrează pacea lăuntrică și care trăiesc în pace și cu ceilalți. Dar sunt și alții care nici înăuntrul lor nu au pace și nici pe ceilalți nu-i lasă în pace. Aceștia sunt o greutate pentru ceilalți, dar o povară mai mare pentru ei înșiși... și totuși întreaga noastră pace... trebuie întemeiată mai mult pe o suferință umilă, decât pe scutirea de suferință. Cine știe să rabde mai bine, acela își va păstra o pace mai îndelungată. Acesta este biruitorul său și stăpânitorul lumii, acesta este prietenul lui Hristos și moștenitorul cerului".[28]

Dar pentru a ajunge la biruința și statornicia păcii cu semenii noștri se cuvine de la început să ne **război cu noi înșine**, învingând spinii urii și ai mâniei, ai invidiei și ai fățărniciei. Acestea sunt „mai rele în măsura în care un rău ascuns e mai primejdios decât unul vădit... Patima invidiei și fățărniciei, prin care ura e păstrată în adâncul inimii ca un foc mocnit în timp ce exteriorul ia, ipocrit, masca prieteniei... roade ascuns inima ca focul grămada de paie".[29] Cunoscând boala spirituală, căutăm terapia. Aceasta are un aspect negativ, „să înlăturăm ura, să nimicim invidia, să facem să dispară prefăcătoria, răzbunarea care arde mocnit în inima ta, să o stingi împlântând în locul acelora virtuțile corespunzătoare. Căci după cum în locul întunericului vine lumina tot așa în locul acestor rele se întorc roadele Duhului, adică: iubirea, bucuria, pacea, cinstea și întregul șir al bucuriilor enumerate de Apostol (*Galateni* 5, 22-23)".[30] Sub aspect pozitiv, la aceste bunuri omul ajunge prin comuniunea cu Iisus Hristos ca lucrare sfințitoare a harului Sfântului Duh. Comuniunea cu Mântuitorul face ca pacea Lui să rămână în sufletele noastre, iar pacea Lui aduce liniștea originară sufletului omenesc, asigurând sănătatea morală prin aceea că alungă orice contrarietate și dezordine, aducând acea bucurie sfântă care pătrunde tainic în inimile curate renăscute prin har și predate lui Dumnezeu. Pacea lui Iisus alungă din suflet tulburarea și spaima. Ea mângâie și întărește credința, nădejdea și dragostea, aducând liniște celui ce a găsit împărăția lui Dumnezeu ca „pace, dreptate și bucurie în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17), fiindcă „împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul nostru" (*Luca* 17, 21).

Note bibliografice

1 *Cuvântul VII la Fericiri,* (P.S.B. 29), București, 1982, p. 393.
2 *Idem*, p. 390.
3 *Omilia XV la Matei*; Migne P.G. 57, 228.
4 *Omilia II la Dumnezeiasca și cea de taină Cină*... Migne P.G. 49, 391.
5 *Omilia III la Coloseni*, Migne P.G. 62, 322.
6 *Despre gelozie și invidie*, cap. XVIII, Migne P. L. 4, 649 (P.S.B. 3), Buc. 1981, p. 504.
7 Origen, *Comentar la Epistola către Romani*, Migne P.G. 14, 988.
8 Fericitul Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, XI, Migne P.L. 61, 640
9 Sfântul Grigorie de Nyssa, op.cit. p. 390.
10 Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia III la Coloseni*, Migne P.G. 62, 322.
11 *Cuvântarea a V-a despre Dumnezeu*, cap. XIV, Migne P.G. 36, 148 – 149.

12 *Dogmatica*, vol. I, București, 1978, p. 295.
13 *Idem*, p. 301-302.
14 Petru Hrisologul, *Despre pace*, Migne P.L. 52, 598.
15 D. Stăniloae, o.c.p. 286.
16 *Cuvântarea a IV-a despre Dumnezeu*, Migne P.G. 36, 104 B.
17 *De Civitate Dei*, lib. XIX, cap. XI, Migne P.L. 61, 640.
18 Tălmăcire la Tatăl nostru, *Filocalia*, vol. II, trad. pr. prof. D. Stăniloaie, Sibiu, 1947, p. 278-279.
19 *idem*, p. 85.
20 *Cartea I*, I, Migne P.L. 32, 659.
21 Op. cit.
22 trad. după textul citat în original de prof. Iustin Moisescu, *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1953, p. 260.
23 23 Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, *Pacea mesianică la Profeții Vechiului Testament*, în rev. „S.T.", nr. 1-2/1954, p. 3.
24 Magistrand Dumitru Abrudan, *Dreptatea și pacea în Cartea Psalmilor*, în rev. „S.T.", nr. 7-8/1963, p. 415-426.
25 lansată de Flavius Vegetius Renatus (sec. IV d. Hs) în prologul părții a III-a a operei: *Epitome institutionum rei militaris*, dedicată împăratului Valentinian II.
26 Răspunsuri către Talasie I, Filocalia, vol. III, trad. cit., p. 20-21.
27 *Comentar la Epistola către Romani*, Migne P.G. 14, 1252.
28 *Urmarea lui Hristos*, trad. din limba latină de Pr. Prof. D.C. Vișan, Timișoara, 1982, p. 63-64.
29 Sfântul Grigorie de Nyssa, o.c., p. 392.
30 Idem, p. 393

8. Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor

După ce în primele șapte fericiri Domnul i-a pregătit întărindu-i duhovnicește pe fiii împărăției, acum îi pune în acțiune pentru a-și putea încununa activitatea lor. E vorba de Suferința pentru sfințenia lui Hristos într-o lume a nedreptăților, a stăpânirii întunericului... E paradoxul vieții însăși, care, pe de o parte tinde spre afirmarea valorilor și a biruinței binelui și dreptății, pentru desfășurarea ei în bune în bune condiții; iar pe de altă parte este ostilitatea răului, de multe ori atât de sălbatică și brutală, încât forțele binelui sângerează până la jertfă printre spinii veninoși ai urii și nedreptăților de tot felul... Pe bună dreptate scria cu verva-i cunoscută Nicolae Mladin că „temeliile oricărei zidiri trainice trebuie să fie sub formă de cruce. Fiecare învoire a istoriei se clădește pe o golgotă: golgota marilor răstigniți, golgota marilor eroi, dar și golgota marilor anonimi, care s-au stins în taină neștiuți de nimeni, cu ochii în flăcări pentru aceleași zări de lumină și dreptate... De aceea, azi se vorbește nu numai de eroi, ci și de martiri, în sensul de mărturisitori ai unui crez prin suferință și moarte".[1]

În luptă cu răul din lume, orice operă menită să învingă vremelnicia se temeluiește pe **iubire și jertfă**. Construirea Mănăstirii Curtea de Argeș nu este numai un mit, ci și o realitate adânc încrustată în destinul tragic al afirmării marilor valori. Mănăstirea însăși e rodul dragostei și jertfei totale, după cum se exprimă unul din autenticii poeți creștini, care i-au simțit durerea și înălțarea: „...N-a fost niciodată altfel: pe Golgota-nsângerată/ dragostea sub cea mai-naltă formă, JERTFA, e-arătată!/ Căci n-a fost o mai înaltă formă-n care să se-arate/

Adâncimea și-nălțimea dragostei nemăsurate..." (Traian Dorz, *Scrisoare despre Jertfă*).

Mântuitorul venind să mântuiască lumea, „stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară". (*Ioan* 12, 31). Dar pentru a fi învins reprezentatul răului din lume, se impune o luptă deschisă, iar lupta înseamnă nu numai putere, ci și jertfă. „Și este explicabil – remarcă un comentator – că diavolul care a luat în stăpânire lumea aceasta, înșelând și tiranizând omenirea, nu va putea să admită ca Domnul să vină să-i distrugă acum împărăția, ci îi va face Acestuia cea mai înverșunată opoziție pentru a-L împiedica cu orice chip să-și întemeieze împărăția Lui cerească aici pe pământ...".[2]

De fapt, înaintea sfintelor Sale Patimi divinul Învățător le spusese ucenicilor Săi, și prin ei nouă tuturor, ceea ce avea să ni se întâmple în lupta cu forțele răului, pentru biruința sfințeniei în lume: „De vă urăște lumea pe voi, știți că pe Mine înainte de voi M-a urât. De ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentrucă nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales din lume, pentru aceasta vă urăște lumea. Aduceți-vă aminte de cuvântul pe care vi l-am spus: nu este sluga mai mare decât stăpânul său. De m-au prigonit pe Mine și pe voi vă vor prigoni. De au păzit cuvântul Meu, și pe al vostru îl vor păzi" (*Ioan* 15, 18-20). Și această prevestire a Domnului s-a generalizat ca o regulă a biruinței creștine: „Toți cei ce voiesc să trăiască cu evlavie în Hristos Iisus vor fi prigoniți" (*II Timotei* 3,12). E ceea ce va exprima plastic și sugestiv talentatul poet al „Oastei Domnului", Traian Dorz, adânc trăitor al jertfei pentru Hristos: „Totdeauna pe-a Domnului cale/ Au fost lupte și-au fost spini destui/ Căci acei ce-au urmat voii Sale/ Trebuit-au să-l semene Lui!/ N-a iubit lumea, nu, niciodată/ Pe-acei câți l-au urmat Lui cu zel/ Ci c-o ură mereu ne-mpăcată/ I-a primit pe pământ ca pe El./ Dar cu ochii-ațintiți la răsplată/ Prin răbdarea Golgotei privind,/ N-au cârtit cei aleși niciodată/ Ci-au trăit și-au murit biruind./ Nu-i la fel pentru toți încercarea,/ Nici nu-i vremea la toți într-un fel,/ Însă toți în vreun fel au chemarea/ La un preț de dureri pentru El/.

Cei prigoniți pentru dreptate, adică pentru Sfințenia împărăției lui Dumnezeu adusă de Hristos în lume, au fost martirii, ca mărturisitori ai credinței în Hristos. Încă dintru început ei au primit încredințarea și

porunca Domnului în acest sens, nu înainte însă de a primi și puterea Duhului Sfânt de a-și împlini misiunea izbăvirii lumii din păcat prin jertfa lui Hristos: „Și veți lua putere, venind Duhul Sfânt peste voi și veți fi martori... până la marginile pământului" (*Fapte* 1, 8; 2, 32). Apostolii ca martori ai lui Hristos nu sunt propovăduitorii unei învățături, a unei doctrine religioase, ci mărturisitorii unei Persoane în fața altor persoane. Ei sunt martorii unui fapt istoric, dar și ai unui fapt divin. Spre deosebire de alți martiri ai istoriei, Apostolii au primit cu bucurie suferința și moartea ca o garanție privind adevărul mărturisirii sale. Dacă apostolii au depus mărturie despre ceea ce au văzut, generațiile următoare vor depune mărturie despre ceea ce au crezut. Dar martiriul lui Hristos nu este numai un erou al credinței, care trece prin proba de foc a morții. Mai mult decât atât, cei prigoniți pentru Hristos au fost martorii unor realități spirituale pe care le-au cunoscut și trăit în propria viață, și despre aceasta dau mărturie. Nu numai Hristos cel din istorie este obiectul mărturiei lor, ci și Hristos transfigurat care viețuiește în inima oricărui creștin.[3]

Pe de altă parte, martirul nu e lăsat singur în propria mărturisire a credinței. El este întărit de prezența lui Hristos, care „sufere" în locul lui. Mai mult, el este chiar răpit în lumea de dincolo și „în momentul decisiv, i se acordă darul de a vedea cu ochii lumea supraterestră și pe Domnul",[4] devenind astfel mărturisitor al lui Hristos din proprie experiență. Vederea celor nevăzute îl fac să trăiască fericirea eshatonului ce va să vină, și astfel primește dispoziția de a renunța la tot ceea ce această lume a vremelniciei și necontenitei schimbări și nesiguranță i-ar putea oferi. În această ambianță de har, ca experimentare a împărăției lui Dumnezeu pe care o așteaptă cu ardoare, martirii au o dublă putere: pe de o parte a răbda toate patimile și moartea, iar pe de altă parte, a converti pe cei ce asistau la mărturia lor. Fiindcă toți cei ce asistau pe martiri recunoșteau că de față este Hristos, spre a le alina suferințele și a le întări sufletele.[5]

Pentru a înțelege mai bine deosebirea dintre martirii lui Hristos și eroii istorici care se jertfesc pentru țară sau pentru un ideal al vieții lor, vom pune în comparație moartea Sfântului Ioan Botezătorul și cea a lui Ștefan primul martir pentru Hristos. Atât Sfântul Ioan cât și Sfântul Ștefan au murit, s-au jertfit pentru dreptate. Au fost eroii mărturisitori ai

credinței și a sfințeniei vieții. Amândoi au dat dovadă de fermitatea caracterului și sunt cinstiți de Biserică și admirați de posteritate. Jertfa amândurora este o predică vie pe care creștinii o urmează ori de câte ori mărturisesc credința și o trăiesc întru sfințenia adevărului. Spre deosebire de Sfântul Ioan, Sfântul Ștefan se jertfește pentru Hristos, și în jertfa lui Hristos se preamărește în Duhul Sfânt. Sfântul Ioan anticipează pe Hristos, în Sfântul Ștefan se glorifică Hristos biruitorul morții, Cel ce stă de-a dreapta Tatălui spre a atrage în comuniunea Sfintei Treimi pe toți cei în care suferă El. Sfântul Ioan se jertfește ca un erou al credinței și al dreptății lui Dumnezeu, Sfântul Ștefan moare ca martir al dragostei lui Hristos. El nu se jertfește numai demascând păcatul și nedreptatea ci, imitând Modelul jertfei de pe Golgota, se roagă pentru cei ce-l jertfesc. Apoi, jertfa Sfântului Ioan nu iese din comun, pe când în jertfa Sfântului Ștefan arde flacăra plină de dumnezeiască putere a Sfântului Duh. El stă prin martiriul său în fața lui Dumnezeu ca Moise când a fost chemat la misiune primind Legea... Spre deosebire de Sfântul Ioan, Sfântul Ștefan anticipează prin martiriul său viața veșnică cu Hristos, ca primul deschizător de drum. Iar martiriul în forma „inaugurată" de el, a fost urmat de toți mărturisitorii care s-au jertfit pentru Hristos.

În sfârșit, Sfântul Ioan se jertfește ca erou al mărturisirii dreptății lui Dumnezeu într-o tragică izolare, pe când Sfântul Ștefan și martirii care au urmat „palpează" fericirea veșnică prin moartea lor. Li se deschide cerul ca o chezășie că jertfa lor nu este zadarnică. Ei nu sunt izolați în jertfa lor pentru Hristos, ci sunt într-o permanentă comuniune frățească, eclesială. De aceea „sângele lor devine sământa creștinismului" (Sanguis est semen christianorum – spunea Tertulian). Întrucât „Christus in martyre est" (Hristos este în martir: Tertulian), aceștia stau la temelia Bisericii lui Hristos, reprezentând prin jertfa lor biruința Trupului lui Hristos în lume. Astfel, ne apare foarte concludentă inscripția de pe un vas de pământ ars descoperit în Numidia, cuprinzând rămășițele pământești ale unor martiri: „In isto vaso sancto congregabantur membra Christi" (în acest vas sunt adunate mădularele lui Hristos).[6] Așa că, ceea ce a anticipat Sfântul Ioan ca înaintemergător al Domnului, a împlinit Sfântul Ștefan și cei prigoniți pentru dreptate, ca următori lui Hristos, ca membre

ale Trupului Său, fiind tot atâtea pietre, stânci de granit, pe care Hristos și-a zidit și permanent își înalță edificiul Bisericii Sale.

În altă ordine de idei, cei prigoniți pentru Hristos simțind puterea și viața lui arătată în jertfa lor, au avut totdeauna conștiința că prin moartea lor violența participă neîntrerupt la jertfa lui Hristos pentru păcatele lumii. După cum consemnează Eusebiu de Cezareea, „martirii au devenit în cea mai mare măsură următorii și imitatorii lui Hristos, cel care „fiind în chipul lui Dumnezeu, nu a socotit răpire a fi întocmai cu El" (*Filipeni* 2, 6), dar, deși se aflau în așa mare slavă, mărturisind (că sunt creștini) nu odată nici de două ori, ci de multe ori, fiind sfâșiați de fiare și având în jurul trupului arsuri, semne și răni, nu numai că nu s-au numit pe ei înșiși martiri, ci nu ne-au îngăduit nici nouă să ne adresăm lor cu acest nume, ci, dacă vreodată cineva dintre noi îi numea astfel prin scris sau prin cuvânt, ei ne mustrau cu asprime. Căci ei dădeau cu bucurie numele de martir lui Hristos, credinciosului și adevăratului mărturisitor, Cel dintâi născut din morți și începătorul vieții în Dumnezeu. (*Fapte* 3, 15; *Coloseni* 1, 18). Și, amintind de martirii care și-au dat sufletul prin chinuri, ziceau: „aceia sunt, într-adevăr martiri pe care Hristos i-a învrednicit să-i ia la Sine prin mărturisire, pecetluind cu moartea mucenicia lor, iar noi suntem martori mici și smeriți. Cu lacrimi rugau ei pe frați, având nevoie ca aceștia să facă rugăciuni necontenite pentru sfârșitul lor... Se smereau pe ei înșiși sub mâna cea puternică a lui Dumnezeu prin care sunt înălțați acum cu putere (*I Petru* 5, 6); atunci ei au apărat pe toți, dar nu au condamnat pe nimeni; au dezlegat pe toți și n-au legat pe nimeni (*Ioan* 20, 23); iar pentru cei ce i-au făcut să sufere chinuri grozave, s-au rugat ca Ștefan martirul desăvârșit: „Doamne, nu le socoti lor păcatele acestea" (*Fapte* 7, 60). Căci dacă el se ruga pentru cei ce-l ucideau cu pietre, cu atât mai mult s-a rugat pentru frați. Și îndată după altele, ei spun: Aceasta a fost și lupta lor cea mare împotriva diavolului; prin dragoste adevărată de frați, ca pe cei ce fuseseră înghițiți, pe care fiara îi socotea dinainte căzuți, să-i dea afară vii. Ei nu se lăudau (*Galateni* 6, 4) împotriva celor căzuți, ci, din cele ce aveau din belșug, ajutau pe cei săraci, având față de ei iubire de mamă, vărsând multe lacrimi pentru ei, către Tatăl. Ei au cerut viața și li s-a dat (*Psalmul* 20, 4) și au împărtășit-o și celor de aproape, care s-au întors spre Dumnezeu

întru toate, biruitori. Iubind totdeauna pacea și dăruind totdeauna pace, ei au plecat în pace la Dumnezeu, fără să lase mamei (Bisericii) suferință, nici dezbinare și război între frați; ci bucurie, pace, înțelegere și iubire".[7]

Dacă acesta a fost profilul și fizionomia morală a celor prigoniți pentru dreptatea lui Hristos, trebuie să avem în atenție și pe cei care s-au lepădat de credință, și totuși au fost prigoniți, precum și pe cei care au fost ajutați să mărturisească cu bucurie și curaj credința lor. Astfel, Actele Martirice ne arată că printre martirii din Lyon (ca și din alte părți) au fost din „aceia care la prima arestare au negat (că sunt creștini) și totuși au fost și ei închiși, având parte de chinuri, încât tăgăduirea (credinței) nu le-a fost în acel timp de nici un folos... Pe unii ca aceștia conștiința îi mustra puternic încât ei erau recunoscuți de toți ceilalți după mersul și înfățișarea lor: mergeau cu ochii plecați, umiliți, schimbați la înfățișare și plini de toată rușinea. Pe lângă aceasta, erau batjocoriți și de păgâni ca înșelători și lipsiți de curaj, și acuzați de crime omenești, pierzând numele lor cel cinstit, slăvit și dătător de viață. Ceilalți, văzând aceasta, s-au întărit, încât cei care au mai fost arestați au mărturisit fără șovăire ne mai având gândul diavolului".[8]

Nu puține au fost cazurile, însă, când prin neînfricații martiri ai lui Hristos, și cei numiți „lapsi" au fost readuși la credința și mărturisirea lui Hristos. „... Iar timpul de așteptare nu a fost pentru ei (pentru cei ce nu s-au lepădat de credință, ci au mărturisit-o cu puterea lui Hristos) nici spre lenevie, nici neroditor, ci, prin răbdarea lor, s-a arătat mila cea nemăsurată a lui Hristos; căci prin cei vii, cei morți au înviat, iar martirii au iertat pe cei ce nu au mărturisit credința, încât s-a făcut multă bucurie mamei fecioare (Bisericii), fiindcă pe cei ce i-a lepădat ca morți i-a re-primit ca vii. Căci prin aceea (cei vii), cei mai mulți dintre cei ce negaseră (că sunt creștini) și-au revenit, s-au renăscut, s-au înflăcărat și au învățat să mărturisească, încât, înviind din nou și întărindu-se s-au prezentat la scaunul de judecată, îndreptați fiind de Dumnezeul cel iertător, care nu vrea moartea păcătosului ci întoarcerea lui spre pocăință ca să fie interogați din nou..."[9]

Va trebui să facem o remarcă de fond în ceea ce privește martiriul și anume că se crease în Biserica primară un entuziasm și o

predispoziție ieșită din comun pentru a primi cununa muceniciei... Se crease un adevărat „eroism de paradă", constând în opțiunea pentru martiriu, chiar dacă aceasta nu i-a fost cerută. Biserica însă a repudiat „spectacolul martiric", stabilind că „martiriul este un dar pe care nu-l cauți ci îl primești, dar odată pus în fața lui, trebuie să-l accepți". De aceea, martiriul sângelui se împletea armonic cu martiriul poftei. Pentru aceasta, Sfântul Apostol Pavel spunea: „**În toate zilele mor**" (*I Corinteni* 15, 31). Adică tot timpul jertfește poftele și patimile păcătoase ce conduc la moarte, spre a învia cu Hristos la o viață nouă, și permanent a muri păcatului... Apostolul chiar îndeamnă pe credincioși spunându-le categoric că „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele" (*Galateni* 5, 24). Astfel, mărturisirea lui Hristos se săvârșește și „prin împotrivire până la sânge, luptându-vă contra păcatului" (*Evrei* 12, 4).

De aici vedem că dacă nu toți sunt chemați la „botezul sângelui", adică la martiriu, toți sunt chemați însă la „botezul lacrimilor", adică la pocăința aducătoare de bucurie duhovnicească spre înviere, asemenea martiriului. Atât martiriul sângelui, cât și martiriul permanent al poftelor păcătoase reprezintă o jertfă de iubire – răspuns adus Jertfei și chemării lui Hristos în împărăția Sa cerească: „Vă îndemn deci, fraților, scrie apostolul, pentru îndurările lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu... și să nu vă potriviți cu acest veac, ci schimbați-vă la față prin înnoirea minții voastre, ca să cunoașteți care este voia lui Dumnezeu cea bună și plăcută și desăvârșită" (*Romani* 12, 1-2).

Oferind împărăția lui Dumnezeu cea cerească celor prigoniți pentru dreptate, Mântuitorul nu disprețuiește această viață și această lume, după cum spune Schopenhauer, că inima creștinismului Noului Testament ar constitui-o ideea mântuirii din suferință, disprețul față de lumea aceasta și negația voinței proprii, adică a voinței spre viață.[10]

Dar pesimistul filosof german nu are dreptate. El nu a înțeles nici mesajul Evangheliei și nici sensul superior și autentic al vieții celor prigoniți pentru Hristos. După cum remarcă patetic Nicolae Mladin, primul și distinsul dascăl de asceză și mistică de la Sibiu, „a citi actele martirilor e a păși pe pământ sfânt: simți și tu înfiorarea pașilor lui Dumnezeu în

istorie și rămâi cu convingerea că istoria nu e un haos fără sens, ci o curgere către un alt cosmos, către o altă lume, mai bună decât aceasta. Martirii nu disprețuiau viața și lumea ca atare: ei știau că și viața aceasta este bună, de vreme ce e lucrarea lui Dumnezeu. Și ei erau oameni cu inimă care iubește și suferă, cu suflet care contemplă și admiră... Dar ei știau că viața aceasta este provizorie: de aceea nu idolatrizau. Ea va fi înlocuită cu alta mai deplină. Ea este ceea ce le spune păgânilor Pionius în preajma mărturisirii lui: „știam că viața e dulce, dar noi dorim o viață mai bună! Lumina e frumoasă, dar noi dorim să posedăm lumina cea adevărată! Totul e foarte frumos aici și noi iubim opera lui Dumnezeu. Dacă renunțăm la ea nu o facem din dezgust. Dar noi știm că există bunuri mai mari decât acestea". Aceasta e viața creștină: viața plăsmuită de puterile veacului ce va să vie, viața crescută sub lumina veșniciei...".[11]

Note bibliografice

[1] Martiriu și Mistică, în „Anuarul Academiei Teologice Andreene", Sibiu, 1946-1947, p. 2.

[2] Dr. Vasile Gheorghiu, *Sf. Evanghelie după Matei cu comentar*, Cernăuți; 1925, p. 205.

[3] Nicolae Mladin, op.cit., p. 4-6.

[4] K. Holl, *Die Vorstellung von Martyrer...*, Tübingen, 1927, p. 71-72; A. Stolz, Theologie der Mystik, Regensburg, 1936, p. 226.

[5] M. Viller, *La spiritualitaté des premièrs siécles chrétiens*, Paris, 1930, p. 18.

[6] Prof. Nicolae Chițescu, *Biserica, trupul tainic al Domnului*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", nr. 7-8/1942, p. 319.

[7] Actele Martirice, (PSB 11), trad. pr. prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 71-72.

[8] idem, p. 66.

[9] ibidem, p. 68.

[10] Diac. Prof. Nicolae Balca, *Sensul Suferinței în creștinism*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1957, p. 162.

[11] Op. cit., p. 20.

9. „Fericiți veți fi când din pricina mea vă vor ocărî și vă vor prigoni și mințind vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră. Bucurați-vă și vă veseliți că plata voastră multă este în ceruri, că așa au prigonit pe proorocii cei mai dinainte de voi“

Dacă în Fericirea a VIII-a Mântuitorul promite Împărăția lui Dumnezeu celor prigoniți pentru dreptate, în continuare, în cea de a IX-a fericire sunt vizați cei ocărâți și prigoniți din cauza Lui și a Evangheliei Sale, pe care aceștia o vor propovădui în lume, ca fii ai împărăției lui Dumnezeu. Aceste ocări îndreptate împotriva fiilor împărăției sunt nedrepte, nemotivate și fără temei real. Sunt neadevăruri, adică minciuni îndreptate împotriva lui Iisus.

În fața acestei situații nedrepte la care vor fi expuși ucenicii, mărturisitorii Domnului și fiii împărăției pe care El o va inaugura-o pe pământ, aceștia sunt încurajați să nu se teamă „de cei ce ucid trupul, iar sufletul nu pot să-l ucidă; ci vă temeți mai vârtos de acela care poate să piardă și trupul și sufletul în gheena“ (*Matei* 10, 28-31).

Această prorocire a Domnului cu privire la ocările ce vor avea de suferit fiii împărăției s-a împlinit întocmai. Evanghelia lui Hristos a apărut ca o noutate spirituală, dar într-o lume veche, nu „într-un cer nou și pământ nou“ de care să se poată alipi organic și funcțional. Împărăția lui Dumnezeu a apărut într-o lume a păcatului, stăpânită de întunericul morții, după cum ne spune Apostolul: „În El era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina în întuneric luminează, dar întunericul nu a cuprins-o... Cuvântul era lumina cea adevărată, care venind în lume, luminează pe tot omul. Acesta era în

lume, și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut. Întru ale Sale a venit dar ai săi nu L-au primit“ (*Ioan 1*, 4-11).

Pe de altă parte, lumina Evangheliei răspândită în lumea antică, în confruntarea cu multitudinea credințelor, tradițiilor și chiar a diverselor culturi nu a fost primită, întrucât noua credință creștină prezenta lumii valori superioare pe măsură să-i schimbe și să-i înnoiască chipul. Deși sufletul omului, în general vorbind, se structurează dinamic și creator pe ideea de noutate, totuși se întâmplă că atunci când aceasta aduce alte valori, chiar superioare fiind, la început se manifestă reținere față de ele, sau de multe ori sunt repudiate și chiar persecutate. E vorba desigur de o situație adesea întâlnită în viața oamenilor, și anume de a menține tradițiile conservate, cu care se obișnuiseră, și care intraseră în însăși contextul vieții și activității lor. Cazul propovăduirii învierii de către Sfântul Apostol Pavel în areopagul din Atena, și refuzul filosofilor epicurei și stoici și de a primii mesajul evangheliei învierii este concludent... (*Fapte* cap. 17). Concepțiile filosofice ale epicureilor și stoicilor erau deja formulate și statornicite în conștiințele adepților lor încât noua învățătură despre înviere ar fi asemenea unui corp străin pe care organismul refuză să-l primească... Conservarea tradițiilor și a concepțiilor este mai mare totdeauna decât ideea de noutate, chiar dacă aceasta din urmă este superioară și constructivă. Numai prin insistențe, luptă și de foarte multe ori jertfă valorile superioare cuceresc și se impun învingând ostilitățile agresive ce se opun cu îndârjire. Aceasta este în multe situații chiar soarta geniilor și a marilor reformatori ai vechiilor structuri de mentalitate, cultură și civilizație. Mântuitorul Însuși a întâmpinat opoziția tradițiilor conservatoare ale timpului Său, încât L-au considerat ostil și potrivnic vieții lor sociale, condamnându-L în cele din urmă la moarte...

Mântuitorul arată în chiar cuprinsul acestei Fericiri că aceeași soartă nefericită de a fi ocărâți, batjocoriți, prigoniți și chiar condamnați, au avut-o și profeții, cu veacuri mai înainte; de aceea, nu trebuie să surprindă că și fiii împărăției o vor avea în timpul ce va urma, fiindcă lumea va iubi mai mult întunericul decât lumina... Iar dacă lumina îi va incomoda prin strălucirea ei, o vor alunga de multe ori sub formă agresivă. Dar nu până la sfârșit, fiindcă lumina va alunga întunericul,

valorile superioare se vor impune și vor dăinui, luminând veacurile și cunoștințele oamenilor...

Istoria care urmează spuselor Mântuitorului stă ca o carte deschisă ca să confirme nu numai adevărul enunțat în Fericire, ci și ocările, injuriile, calomniile și agresivitatea îndreptate împotriva fiilor împărăției, mai ales în persecuțiile îndreptate chiar împotriva vieții lor. Au fost acuze false și nedrepte, precum că sunt atei, că se opun rânduielii publice, că ucid copiii în cadrul cultului lor și se hrănesc cu sângele și carnea acestora, că la ospețele lor sunt imorali, dedându-se la desfrâu și chiar la incesturi etc.

În altă ordine de idei, dată fiind asemănarea cu Fericirea a VIII-a, unii exegeți consideră că Fericirea a IX-a repetă pe cea anterioară într-o formă mai amplificată. Chiar Sfântul Grigorie de Nyssa numără numai opt omilii la Fericiri.

Această fericire în fond, nu repetă, ci continuă pe cea anterioară, în sensul că ea aduce unele precizări suplimentare, accentuând bucuria duhovnicească pe care o resimt cei ocărâți, cei prigoniți și insultați pentru Hristos. Această bucurie tainică reprezintă lucrarea Duhului Sfânt în sufletele care, dăruindu-se lui Hristos, au oricând dispoziția să sufere pentru El și în locul Lui orice fel de ocări și insulte. Această bucurie se îmbină organic cu prigoana ce i se aduce lui Hristos de-a lungul veacurilor. Bucuria pentru Hristos este o anticipare a bucuriei și fericirii pe care Dumnezeu o oferă aleșilor în veacul ce va să vie, și în împărăția Sa. După cum vedem, accentul cade în această Fericire pe bucuria și veselia de mare intensitate, ca răsplătire pentru suportarea ocărilor în numele de ucenic al lui Hristos.

Iar unirea acestor doi termeni („bucurați-vă și vă veseliți") exprimă exuberanța bucuriei de negrăit pe care o simt toți aceia care, prin jertfa pentru Hristos, anticipează și deschid porțile bucuriei veșnice în comuniunea Lui. Este o bucurie specifică, ce se înalță împreună cu Hristos din jertfă, în slava Lui veșnică.

Bucuria în suferința pentru Hristos este specifică vieții creștine. Este o harismă, adică un dar al Duhului Sfânt (*Galateni* 5, 23). La ea ajung toți cei care sunt fiii împărăției, fiindcă însăși împărăția este „bucurie, pace și dreptate în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17). Sfântul

Apostol Pavel arată că „toți câți sunt chemați de Duhul lui Dumnezeu, sunt fii ai lui Dumnezeu, fiindcă nu ați luat duhul robiei spre temere, ci ați luat duhul înfierii... Însuși acest Duh mărturisește împreună cu duhul nostru, că suntem fii ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori ai lui Hristos, **dacă pătimim împreună cu el, ca să ne și preamărim împreună cu el**. Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se descoperă" (*Romani* 8, 14-17). Participarea la suferința neîntreruptă a lui Hristos în lume, pentru mântuirea lumii, face ca aceia care străbat drumul vieții prin Ghetsimani și Golgota, să se învrednicească de razele pline de lumină ale învierii, după mărturia Apostolului: „Ca să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui, mă fac părtaș la patimile Lui, asemănându-mă cu moartea Lui, numai ca să pot ajunge la învierea cea din morți" (*Filipeni* 3, 10-11). Datorită faptului că cei ce străbat drumul spre Golgota au privirea ațintită spre înviere, Hristos care trăiește în ei, și le luminează calea, în același timp le oferă puterea de-a străbate calvarul cu inima plină de bucuria învierii: „Vrednic de credință este cuvântul, că de am murit împreună cu el, vom și viețui împreună cu el. Dacă răbdăm, vom și împărăți împreună" (*II Timotei* 2, 11-12). De aceea participarea la suferința lui Hristos este prilej de bucurie, fiindcă niciodată Domnul nu-și lasă pe aleșii Săi învinși de puterea suferinței, după cum ne asigură Apostolul: „... Întrucât sunteți părtași la suferințele lui Hristos, bucurați-vă, pentru ca și la descoperirea măririi Lui să vă bucurați, veselindu-vă. De sunteți ocărâți pentru numele lui Hristos, fericiți sunteți, căci duhul măririi și al lui Dumnezeu odihnește peste voi, fiindcă după ce se hulește, se va preamări. Nimeni dintre voi să nu sufere ca ucigaș, sau ca fur, sau ca făcător de rele sau ca râvnitor de lucruri străine; iar de suferă ca și creștin, să nu se rușineze, ci să preamărească pe Dumnezeu pentru numele acesta" (*I Petru* 4, 13-16). De fapt, „acceptarea suferinței când este însoțită de **credință puternică** în Dumnezeu, credință ca a lui Avraam și Iov, aduce o răsplată îndoită. Tot ce am pierdut, ca Iov, primim îndoit. Tot ce era să pierzi, ca Avraam pe muntele de jertfă, și părăsit ca Iov pe grămada de gunoi, creștinul, ajuns aici, încolțit de mulțimea și asprimea suferințelor din lume, crede cu tărie în salvarea sa prin nesfârșita iubire a lui Dumnezeu și de aceea el rezistă eroic suferințelor. Dumnezeu este

iubire. Această convingere, profund înrădăcinată în inima creștinului, îi dă acestuia puterea extraordinară de a rezista tuturor riscurilor, suferințelor împreunate cu lupta cea mare pe care el o duce – pe urmele lui Hristos – ca să se mântuiască. El știe că pe drumul acesta cele mai mari și mai amare suferințe îi pregătesc cele mai înălțătoare bucurii. „Dumnezeu este iubire. Păsările văzduhului, crinii câmpului, cerbii pădurilor, peștii mărilor, câte mulțimi fericite cântă jubilând: Dumnezeu este iubire. Și susținând acești soprani, se aude răsunând, ca vocile de bas într-un cor, acel «**de profundis**» al **martirilor**: Dumnezeu este iubire", scrie un teolog. „Pietatea acestei iubiri generează în sufletele creștine dragostea de viață și un optimism sănătos cu ajutorul cărora acestea înving toate suferințele din lume".[1]

Această adevărată minune a bucuriei celei mari în suferința pentru Hristos, Sfinții Apostoli, și după ei martirii au experimentat-o, lăsându-ne cele mai autentice mărturii ale experienței lor duhovnicești. Când, bunăoară, după ce apostolii au propovăduit în templu Cuvântul mântuirii, fiind prinși și judecați de sinedriu, și apoi eliberați la intervenția lui Ganaliel, „chemând pe Apostoli, bătându-i le-a poruncit să nu mai grăiască în numele lui Iisus. Deci ei se duceau de la fața sinedriului **bucurându-se** că pentru numele Lui s-au învrednicit a fi batjocoriți..." (*Fapte* 5, 20-42).

Actele martirice dau mărturie asupra bucuriei care anima suferințele martirilor pentru Hristos: „Într-adevăr, cine nu va admira curajul, răbdarea și iubirea lor față de Dumnezeu? Sfâșiați prin biciuiri, de li se vedea alcătuirea trupului lor până la vinele și arterele dinlăuntru, ei au răbdat atât de mult, încât și pe cei ce stăteau în jurul lor i-au făcut să plângă și să se vaiete; iar ei au arătat atâta tărie sufletească, încât nici unul din ei n-a gemut și n-a suspinat, cei chinuiți dovedindu-se tuturor că în ceasul muceniciei, prea viteji martiri ai lui Hristos sunt ca și dezbrăcați de trup, sau mai bine zis, că Domnul Însuși este de față și vorbește cu ei..."[2]

Actele martirice adeveresc apoi că suferința pentru Domnul crea celor ce-L mărturiseau o neasemuită bucurie, asemenea bucuriei nunții, fiindcă ei într-adevăr formau o unitate de iubire cu Mirele Hristos. Despre martirii din Lyon ni se spune că: „bucuria muceniciei, speranța celor

făgăduite, dragostea de Hristos și Duhul Tatălui îi ușurau pe aceștia de chinuri... Căci, cei care au mărturisit mergeau veseli, fețele lor fiind pline de slavă și multă bucurie, iar lanțurile îi înconjurau ca o podoabă frumoasă, așa precum sunt marginile brodate cu aur ale rochiei unei mirese gătită de nuntă (*Psalmul* 40, 14-15), răspândind totodată mireasma lui Hristos (*II Corinteni* 2, 15), încât unora li se părea că ei sunt unși cu parfum frumos mirositor".[3] Despre Blandiana ni se spune că „întocmai ca o mamă vitează care-și îndemna copiii (la luptă) și i-a dus victorioși în fața împăratului, trecând și ea prin toate luptele copiilor, s-a grăbit spre aceștia, **bucurându-se și veselindu-se de sfârșitul ei, ca și cum era chemată la ospățul de nuntă** și nu spre a fi aruncată fiarelor".[4] În alte situații, „mulțimea înfuriată a cerut (ca mărturisitorii Domnului) să fie bătuți pe rând cu bice de către gladiatori. Iar ei s-au bucurat, desigur, fiindcă au îndurat ceva și din patimile Domnului".[5]

Martirii nu trăiau prin jertfa lor groaza morții sau nostalgia apăsătoare a despărțirii de cei dragi. Ei aveau conștiința că nu merg spre moarte, ci spre viață, iar comuniunea cu cei rămași se continua prin viața în Hristos cel înălțat la dreapta Tatălui. Astfel, Pionius fiind întrebat înaintea jertfei sale pentru Hristos de către proconsul: „de ce te grăbești la moarte?", el răspunde cu multă siguranță: **„nu la moarte ci la viață!"** Și Pioniu „a mers de grabă la amfiteatru, plin fiind de râvnă pentru credință, și stând în fața grefierului însoțitor, s-a dezbrăcat de bună voie. Apoi, înțelegând că trupul său a rămas curat și întreg, s-a umplut de mare bucurie și, ridicând ochii spre cer și mulțumind lui Dumnezeu că l-a păstrat astfel, s-a întins pe lemn și i-a spus soldatului să-i bată cuiele... După ce s-a adus focul și lemnele au fost îngrămădite în jurul lui, Pioniu a închis ochii, încât mulțimea a crezut că și-a dat sufletul. Dar el rugându-se încet, ajungând la sfârșitul rugăciunii, a deschis ochii. Urcându-se îndată flacăra, Pioniu **cu fața veselă**, spunând cel din urmă amin și zicând: Doamne, primește sufletul meu, suspinând ușor și fără chin, a murit, și ca pe o comoară și-a închinat duhul Tatălui, cel ce a făgăduit că va păzi orice sânge (vărsat) și orice suflet condamnat pe nedrept".[6] La fel și despre Carpus se menționează că „în timp ce focul se urca el s-a rugat zicând: **„Binecuvântat ești Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, că m-ai învrednicit și pe mine de**

această părticică (a patimilor Tale)".[7]

Toate aceste realități, ca și multe altele, dovedesc că toți aceia care prin credință și iubire față de Hristos L-au mărturisit prin cuvânt și viață, s-au învrednicit de o bucurie tainică și sfântă care depășește experiența comună; dar mai presus de orice, toți aceștia și-au îndreptat simțămintele lor spre răsplata veșnică pe care Dumnezeu le-o va da ca o împlinire a rugăciunii lui Iisus înaintea Sfintelor Patimi: „Părinte, voiesc ca unde sunt eu să fie împreună cu mine și aceia pe care mi i-ai dat, ca să vadă slava mea, pe care mi-ai dat-o, pentrucă m-ai iubit înainte de întemeierea lumii" (*Ioan* 17, 24).

[1] Diac. Prof. Nicolae Balca, *Sensul suferinței în creștinism*, în rev. „Studii Teologice", nr. 3-4/1957, p. 170.
[2] *Actele Martirice* (P.S.B. 11), trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 27
[3] *idem*, p. 66
[4] *ibidem*, p. 70
[5] *ibidem*, p. 123
[6] *ibidem*, p. 153
[7] *ibidem*, p. 168

IV. PRIVIRE SINTETICĂ ASUPRA FERICIRILOR

După cum vedem din însăși noțiunea cu care sunt promulgate de către Mântuitorul, fericirea reprezintă năzuința idealul firesc al sufletului omenesc. Este prea bine cunoscut faptul că scopul însăși al creației este preamărirea lui Dumnezeu și fericirea omului. Toate religiile, sistemele filosofice, doctrinele economice, politice și sociale au căutat și caută să-i găsească și să-i dea omului fericirea mult așteptată.

Mântuitorul menține și satisface prin Fericiri acest deziderat al sufletului omenesc, dar îi dă un alt temei, o altă structurare și o altă orientare. Nu cei puternici, înavuțiți peste măsură și mândri, dețin taina fericirii. Nici cei care își satisfac plăcerile oarbe ale firii, „bălăcindu-se" în tot felul de destrăbălări, sunt adevărații fericiți. Aceștia sunt mai degrabă robii puterii, plăcerilor și înavuțirii lor... Ei au mai mult iluzia fericirii pe care o identifică greșit cu instinctul de conservare ca siguranță a vieții... În fond e zbuciumul și obsesia înrobitoare a unei căntări sterile, și nu seninătate liniștitoare a sufletului care îi aduce satisfacția existențială... Pe de altă parte, așa cum „res humanae mutabiles sunt", tot astfel și fericirea lor este nesigură și instabilă, ca viața însăși. Mântuitorul oferă fericirea care împlinește aspirațiile sufletului omenesc ca libertate ce se împlinește în comuniunea lui Dumnezeu, fiindcă numai în aceasta omul își găsește, sau regăsește propria-i identitate. Dacă omul este persoană, și dacă persoana are ca și caracteristică ontologică intenționalitatea spre comuniune, atunci putem ușor înțelege că purtător al chipului lui Dumnezeu prin națiune și libertate, omul își află împlinirea prin asemănarea sfințeniei lui Dumnezeu. Pentru acest motiv, Mântuitorul fundamentează fericirea pe câte o virtute care va deveni specifică relației cu Dumnezeu, cu semenii și cu întreaga creație; virtute

a cărei făptuire, coincide cu propria împlinire.

Pe de altă parte, Fericirile fiind exprimate afirmativ, evidențiază câte o virtute specifică urmării vieții lui Hristos. Desigur, nu toate virtuțile, doar cele esențiale și specifice noii vieți creștine, la care se pot adăuga și altele, sau ele însele sunt temeluite pe altele. De pildă, nu apar enumerate cele trei virtuți teologice, care determină viața creștină. Dar fără să se spună, se subînțelege că dacă virtuțile enumerate în Fericiri reprezintă aspecte ale sfințeniei lui Dumnezeu, la baza lor, ca punct de pornire este credința, iar ca efect final este dragostea. De pildă, smerenia ca început al vieții creștine și duhovnicești pornește din credința în Hristos. La fel blândețea și căința de păcate. Milostenia este efectul iubirii, iar curăția inimii, pacea sufletului și prigoana sau suferința pentru Hristos atestă duhul însăși al sfințeniei lui Hristos în sufletul celui care se identifică cu viața Lui duhovnicească.

Asemenea rodului Duhului Sfânt pomenit de Apostol (*Galateni* 5, 22-23), și Fericirile reprezintă unitatea virtuții ca sfințenie a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt. De aceea, Apostolul nu spune „roadele Duhului", ci „rodul Duhului", evidențiind prin aceasta unitatea vieții în Hristos și într-un singur Duh, care răspândește în lume infinite raze de lumină și daruri de Sfințenie, în unitatea comuniunii cu Hristos.

Pe de altă parte, virtuțile indicate în Fericiri, formând o unitate de sfințenie, se cauzează și se condiționează reciproc ca realități ontologice și funcționale. S-a apreciat pe bună dreptate că ele sunt asemenea unor trepte pe care urcăm din una în alta spre desăvârșirea vieții duhovnicești. Astfel, viața duhovnicească începută de harul divin este primită prin virtutea smereniei. Și aceasta pentru că smerenia ne conștientizează asupra neputințelor proprii, ne indică izvorul de unde putem primi harul ajutător, și ne ajută să colaborăm cu harul divin spre împlinirea rostului nostru duhovnicesc. Smerenia, ca și condiție de primire și fructificare a harului divin, ne temeluiește conștiința nedesăvârșirii noastre și ne angajează plenar spre comuniunea cu Dumnezeu, în Hristos, prin Duhul Sfânt, de unde ne vine puterea continuei ascensiuni duhovnicești. Smerenia conduce spre treapta a doua, cea a pocăinței. Prin aceasta ne vedem starea de păcătoșenie, facem tot efortul ca prin căința pentru faptele rele săvârșite, să luăm hotărârea, de multe ori eroică, de a ne schimba mentalitatea, voința și

simțirea, spre a fi după Modelul lui Hristos, imprimându-se pe chipul nostru blândețea și sfințenia Domnului. Iar acestea devin lucrătoare prin actele de iubire față de nevoile, necazurile și neputințele semenului. Astfel, prin milostenie facem mereu activă iubirea lui Dumnezeu în lume, iar noi ne identificăm cu ea. Unii ca aceștia, cultivând iubirea sinceră și dezinteresată, pătrunsă de Duhul lui Hristos, din care vor odrăsli inimile curate și va domni pacea și bucuria Duhului Sfânt, pe măsură să ridice sufletul omenesc spre anticiparea comuniunii cu Dumnezeu prin vederea Lui, și a ne dărui lui Hristos cu o maximă iubire dusă până la jertfă, ca unire desăvârșită cu Hristos și pentru El, fiindcă – după cum spune Tertulian – „Cristus in martyre est!". Și astfel, urcând din treaptă în treaptă și împlinind virtuțile indicate în Fericiri, creștinul ajunge la plenitudinea comuniunii cu Dumnezeu în sfințenie, când nimeni și nimic nu-l mai poate despărți de iubirea lui Hristos, care vindecându-l de rana păcatului, îi redă demnitatea chipului lui Dumnezeu, care îl împlinește în sfințenia lui Dumnezeu.

Vedem apoi că pentru fiecare Fericire, Mântuitorul enunță câte o recompensă care să-i exprime eficiența sa duhovnicească. Nu că această recompensă ar fi un merit pe care împlinitorul virtuții îl atrage asupra sa, asemenea celui care se poate mândri atunci când a împlinit legea lui Dumnezeu, considerându-se pe sine drept, și pretinzând și altora să-l recunoască la fel. Acest fapt ar „plafona" viața duhovnicească și dinamismul moral prin „staționarea" în bine, care în fond înseamnă „răcire", iar aceasta primește amprenta declinului spiritual.

Pe drumul făptuirii binelui nu există staționare ci, ori regres, ori continuă mergere înainte. „Celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă", (*I Corinteni* 10, 12), spune Apostolul. Și aceasta pentru că scopul vieții duhovnicești este desăvârșirea, după modelul desăvârșirii lui Dumnezeu (*Matei* 5, 48). De aceea Apostolul precizează: „nu socotesc să o fi dobândit (desăvârșirea), ci una fac: uitând la cele ce sunt înapoia mea, tind necontenit la cele dinainte, alerg la răsplata chemării celei de sus a lui Dumnezeu întru Hristos Iisus" (*Filipeni* 3, 13-14). Prin urmare, în acest context, răsplata împlinirii virtuților indicate în Fericiri nu este ca aceea a unei recompense în urma unui merit, ci este cerută de însăși împlinirea virtuții, ca un efect firesc al acesteia. Așa cum, de pildă, dacă stai la soare te încălzești, tot astfel dacă împlinești virtutea,

ea însăși îți oferă valoarea și demnitatea pe care Mântuitorul o făgăduiește. Altfel spus, virtutea implică în sine calitatea pe care o promite Mântuitorul. Nu e meritul nimănui, pentru a te putea mândri cu faptele tale ci calitatea însăși a virtuții. De aceea, dacă nu te străduiești mereu să te desăvârșești în săvârșirea virtuților, pierzi calitatea pe care ele o dețin. Pentru acest motiv, răsplata promisă în Fericiri nu vizează numai această viață. Pe ea o primim ca pe un dar al Duhului Sfânt, nu pentru a ne mândri cu el, nici a ne da satisfacția statică a sfințeniei, ci o cultivăm ca pe un stimulent care anticipează fericirea veșnică; ca pe o arvună, ca o asigurare că pe tărâmul veșniciei împlinirea promisiunii de aici va fi deplină în toată strălucirea ei. Astfel, promisiunea și împlini-rea ei în această viață este un îndemn, o chemare, sau mai precis o asigurare anticipată a deplinătății sfințeniei în comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Aceasta înseamnă că promisiunea sau făgăduința pentru împlinirea virtuților indicate de Fericiri înseamnă o **pregustare a fericirii veșnice primite din partea lui Dumnezeu pentru a avea certitudinea ei deplină în împărăția Lui acolo unde „El va fi totul în toate“** (*I Corinteni* 15, 26). Iar cu această pregustare nu ne putem mândri, fiindcă nu este meritul nostru, ci este darul lui Dumnezeu.

În concluzie, Fericirile ne învață că, în drumul nostru spre comuniunea veșnică a iubirii lui Dumnezeu, trebuie să urcăm trei trepte. Pe prima treaptă urcăm atunci când combatem vinovăția păcatului prin smerenie, căință față de faptele rele săvârșite, și dobândim astfel blândețea ca seninătate a sufletului. Pe treapta a doua urcăm atunci când faptele noastre inspirate din iubirea lui Dumnezeu devin acte de milostenie față de nevoile, necazurile și neputințele semenilor. Pe cea de a treia treaptă urcăm când ne sfințim viața prin curăția inimii, prin dobândirea filiației divine ca împlinitori ai păcii în lume. Iar cea mai de sus treaptă a sfințeniei este dragostea nemărginită față de Dumnezeu prin care ne dăruim total Lui, mergând până la jertfa propriei vieți pentru răspândirea în lume a împărăției Sale veșnice, și pentru a ne bucura și noi de darurile ei nepieritoare în comuniunea veșnică cu El.

PARTEA a II-a

SFÂNTA TRIADĂ

CREDINȚA CA VIRTUTE TEOLOGICĂ

Credința este elementul primordial al oricărei religii. Dacă religia este legătura conștientă și liberă dintre om și Dumnezeu, oamenii se numesc credincioși în funcție de religia lor la care aderă, sau necredincioși dacă refuză comuniunea cu Dumnezeu. De aceea, pe drept cuvânt putea spune Sfântul Apostol Pavel că „fără credință este cu neputință a fi bineplăcut lui Dumnezeu, pentru că cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că răsplătește celor ce-L caută" (*Evrei* 11, 6).

Este cunoscut faptul că omul se așază față de realitate într-o relație de cunoaștere. Aceasta poate avea trei aspecte: empirică, atunci când se face pe baza simțurilor; rațională, când la simțuri se adaugă rațiunea, în sensul că omul vede, examinează și descopere; și cunoașterea realităților supranaturale efectuată printr-un simț special înscris aprioric în onticul său. Aceasta este credința. Ca și celelalte moduri de cunoaștere ea nu lipsește nici unui om. Este foarte variată, în funcție de modul în care fiecare om și-o dirijează, potrivit convingerilor și aspirațiilor sale. Chiar și cei ce spun că sunt necredincioși sau indiferenți în mărturisirea unei credințe, prin însăși această excludere sau autoexcludere, ei fac în fond o mărturisire de credință, chiar dacă nu-L socotesc pe Dumnezeu ca Suprema Ființă de care depinde existența și viața lor... Prin urmare, credința are un aspect general uman, dar caracterul ei special pecetluiește mărturisirea ei expresă, **ca act de cunoaștere și relație cu Dumnezeu, potrivit revelației Sale**.

I. NOȚIUNEA, ÎNȚELESUL ȘI SENSUL CREDINȚEI CA VIRTUTE TEOLOGICĂ

Noțiunea de „credință" are un sens laic și unul religios. În sens laic, credința înseamnă socotință, părere sau deducție; iar în sens religios, înseamnă certitudine, siguranță că în ceea ce crezi este adevărat. Paradoxal însă, pentru această „siguranță divergentă" sau iscat atâtea neînțelegeri, dușmănii și războaie religioase soldându-se cu oameni exilați, arși, schingiuiți, maltratați, întemnițați... E vorba în aceste situații nu numai de divergența convingerilor, ci și de profesarea credinței în combinația doctrinelor și **intereselor statale**; fiind de multe ori mai mult conflicte de interese politice „pe firmă" religioasă, sau având apanajul sau masca credinței[1]. De fapt, în antichitate atât de mult era implicată credința în relațiile conflictuale dintre popoare, încât învingătorii impuneau asupra celor învinși odată cu puterea de dominare statală și zeitățile lor, considerându-se că victoria se datorește faptului că zeii lor sunt mai puternici decât zeii celor învinși... Din nefericire, credința a primit și forme fanatice, ajungându-se la formularea noțiunii de „războaie sacre"... Și chiar pentru apărarea credinței creștine, s-au aprins rugurile „ad majorem Dei gloriam"...

Dincolo de aceste aspecte dure, credința prin definiție are un aspect sufletesc, interior, de intimitate, ca manifestare liberă a conștiinței fiecăruia, respectat de legislațiile statale moderne prin constituțiile lor, precum demnitatea umană însăși, cu condiția de a nu deveni element subiectiv sau de grup care să dăuneze ordinii publice și sociale. De aici vedem că îndeobște, credința în condițiile firii căzute în păcat poate să fie impregnată și de subiectivism sălbatic și abuziv, ca o exteriorizare a dezordinii sufletești și morale a sufletului omenesc, dar, în mod normal

credința trebuie să afirme valorile religios-morale atât în viața individului, cât și a comunităților sociale organizate. Ea trebuie să-l afirme pe om ca ființă psiho-socio-culturală.

Referindu-ne însă în mod special la aspectul credinței creștine, vom spune că ea are o formă specifică de exprimare, pe măsură să confirme divinitatea creștinismului ca **religie revelată, capabilă să-l conducă pe om la credința de mântuire a sufletului, eliberându-l din robia păcatului** și împărtășindu-i calitatea de fiu al lui Dumnezeu, purtător al chipului lui Dumnezeu, cu neîntrerupta aspirație a sufletului de a ajunge la asemănarea sfințeniei lui Dumnezeu.

Datorită acestui fapt, Iisus Domnul venind să aducă mântuirea omului, acordă o importanță cu totul deosebită credinței ca primă virtute care „declanșează" mântuirea, punând în acțiune și celelalte virtuți, toate împlinindu-se și desăvârșindu-se în dragoste. Sfintele Evanghelii ne arată că **dialogul însuși** pe care Iisus îl realizează cu oamenii în scopul mântuiri lor **se fundamentează pe temelia credinței**. Întrebări precum: „Crezi că pot face eu aceasta?"; concluzii precum „credința ta te-a mântuit"; învățături ca „toate sunt cu putință celui ce crede" apar ca un laitmotiv, scoțând în evidență atât necesitatea credinței, cât și puterea ei. Credința în divinitatea lui Iisus apare ca un act sincer, deschis, liber și lipsit de orice fel de spectaculozitate, fiind un mod de a-și apropia iubirii și puterii Sale dumnezeiești pe toți marginalizații lumii, spre a le reda demnitatea chipului lui Dumnezeu conducându-i la mântuirea veșnică. Dacă iubirea lui Iisus era mâna întinsă spre acești oameni învinși de vitregia sorții și a vieții, credința aceasta era mărturisirea adeziunii la îndurarea și izbăvirea venită din partea Salvatorului lor.

Astfel, credința reprezintă un act liber, manifestat cu naturalețe, decență și sinceritate.

Lipsa de spectaculozitate în afirmarea credinței rezultă și din aceea că de multe ori, când a lipsit credința, au lipsit și minunile (*Matei* 13, 57), iar caracterul discret al minunilor afirmă în același timp discreția și naturalețea a credinței însăși. Astfel, Mântuitorul refuză să arate „semn", chiar dacă fariseii spun că într-o astfel de situație vor crede în El. Pe de altă parte, Mântuitorul știe să îmbărbăteze pe laic, când la un moment

dat acesta își pierde credința; precum știe să mustre în repetate rânduri pe Apostoli pentru lipsa lor de credință, evidențiind efectul imens pe care îl poate avea credința, chiar numai „cât grăuntele de muștar"; dar nu refuză să adauge darul credinței, atunci când Apostolii, văzând puținătatea credinței lor, îi cer aceasta (*Luca* 17, 4). Apoi Iisus luminează credința în mesianitatea Sa, atât în sufletul învățăceilor, cât și a tuturor acelora care doreau să-L cunoască cu adevărat. În sfârșit, Domnul își întemeiază Biserica Sa pe stânca de neclintit a credinței mărturisită cu putere și certitudine, și face adevărați apostoli și mesageri ai împărăției Sale în lume din toți aceia care mărturisesc sincer credința în El.

Virtutea teologică a credinței își arată roadele ei binefăcătoare asupra vieții oamenilor odată cu pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime. **Sfântul Apostol Petru devine organ al revelației divine**, care sub inspirația și puterea Duhului Sfânt propovăduiește Evanghelia împărăției cu efect miraculos asupra celor care îl ascultau. Aceștia fiind „pătrunși la inimă" prin harul Duhului Sfânt au primit noua credință și astfel s-a constituit Biserica, Trup tainic al Domnului. Credința pe care au primit-o le-a schimbat întru totul viața celor care sau constituit în Ecclesia, prin pocăință și Botez (*Fapte* 2, 38).

Prin înnoirea credinței lor, ei au arătat că „viața noastră în Hristos începe prin a ne pocăi datorită credinței".[2] De aici vedem că credința creștină are două aspecte specifice și esențiale. Primul este de respingere sau de negare a trecutului. Al doilea este cel de acceptiune a vieții celei noi în Hristos. După cum remarcă reputatul teolog și patrolog rus G. Florovsky, „nici un om nu poate primi Evanghelia până nu se pocăiește", adică până nu-și „schimbă mintea". Căci în limbajul Evangheliei „pocăința" (metanoia) nu înseamnă pur și simplu o recunoaștere a păcatului și căința pentru el ci în mod precis o „schimbare a minții – o profundă schimbare a atitudinii mentale și emoționale a omului, o reînviere integrală a sinei omului, reînnoire ce începe cu renunțarea sa de sine și se împlinește și este pecetluită de Duhul".[3] Prin viața înnoită a celor care pentru prima dată s-au numit „totus Christus, caput et corpus", cum va spune mai târziu Fericitul Augustin, Biserica va înnoi chipul lumii, făcând să strălucească în ea puterea jertfei și a învierii lui Hristos, iar Duhul Sfânt va înmulți necontenit

membrele lui Hristos. Astfel credința și pocăința vor constitui tema de bază și obiectivul principal urmărit în kerygma apostolică și post apostolică. S-a remarcat în acest sens că „dacă în forma aceasta redusă și începătoare credința nu constituie decât prefața legăturii credinciosului cu Dumnezeu, sub imperiul acestui proces de desăvârșire ea devine adevărată coloană vertebrală a vieții religioase. Ea este acum întocmai ca o rază puternică, plină de dragoste, de încredere și de nădejde, care se proiectează în chip natural, din adâncul sufletului credinciosului în afară – pe cât cu putință mai mult – și care, întâlnind în calea ei pe Dumnezeu, se întoarce în suflet plin de har duhovnicesc, luminându-l, încălzindu-l, umplându-l de o dragoste nețărmurită față de tot ceea ce se găsește în jurul său și transformându-l într-un element activ în slujba împărăției lui Dumnezeu pe pământ, care, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel „nu constă în vorbe, ci în fapte" (*I Corinteni* 4, 20).[4] De aici și concluzia Sfântului Apostol și Evanghelist Ioan cu privire la credința primilor creștini, care a schimbat chipul lumii, eliberând-o din păcat: „...Pentru că oricine este născut din Dumnezeu biruiește lumea, și aceasta este biruința care a biruit lumea: credința voastră" (*I Ioan* 5, 4).

Sfântul Apostol Pavel în neobosita sa activitate de răspândire a noii credințe în lumea păgână a dezvoltat o adevărată teologie a credinței, definindu-i aspectele, determinat mai ales de acțiunea iudaizantă de a acorda preponderență „faptelor legii" față de Evanghelia lui Hristos, sau de credința în Hristos, ca singură formă care conduce la mântuire.

Dacă în epistola adresată corintenilor Apostolul înalță cel mai frumos imn iubirii, în epistola către evrei găsim imnul închinat credinței. Cu acest prilej, autorul epistolei formulează și definiția credinței arătând că aceasta este „**încredințarea (adeverirea) celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute**" (*Evrei* 11, 1). Aici vedem două aspecte ale credinței. Primul constă în faptul că prin credință obiectul realităților spre care năzuiește sufletul omenesc devine realitate. Al doilea, că realitățile inaccesibile simțurilor devin „palpabile" prin credință. După cum arată Grigorie Marcu în a sa teză de doctorat[5], credința astfel definită de Apostol cuprinde toate cele trei dimensiuni ale timpului. Trecutul, prin ceea ce Dumnezeu a plănuit din veșnicie. Prezentul, prin viața în Hristos. Viitorul, prin convingerea că va dobândi în veșnicie

toate bunurile pe care Dumnezeu le-a pregătit celor ce-L iubesc pe El, împlinindu-i voia până la moarte. Astfel, credința este începutul viziunii veșnice. Deocamdată, spune Apostolul, realitățile veșnice sunt văzute „prin oglindă, ca în ghicitură" (*I Corinteni* 13, 12). Dar veșnicia poate fi anticipată tocmai prin mărturisirea credinței, așa cum a fost cazul Apostolilor care au văzut slava lui Dumnezeu strălucind pe fața lui Hristos pe Tabor, după ce în prealabil au mărturisit credința în El: „Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu" (*Matei* 16, 16). „Pentru creștini, ultima urcare pe Muntele Tabor se va întâmpla în moarte. Atunci ni se vor deschide ochii și vom vedea pe Acela în care am crezut".[6]

Dat fiind faptul că Sfântul Apostol Pavel, **ca organ al revelației divine**, determină pentru prima dată virtuțile teologice, analizând ca nimeni altul sensul adânc al credinței ca virtute creștină, se cuvine să o urmărim în expunerea lui inspirată de puterea Duhului Sfânt.

1. „Credința vine din auzite, iar auzirea prin cuvântul lui Dumnezeu" (*Romani* 10, 17).

Spunând că credința „vine din auzite", nu facem altceva decât să constatăm un lucru foarte firesc și anume că despre orice situație nouă, învățătură nouă, sau lucru nou se ia la cunoștință prin comunicarea ce ni se face din partea celui care îl cunoaște și care este capabil să o facă. Numai că atunci când e vorba de comunicarea, înțelegerea și însușirea credinței în Hristos, lucrurile poartă în sine pecetea specifică și proprie cuvântului lui Dumnezeu și a credinței înseși.

În propovăduirea sa, Apostolul Pavel nu face expuneri retorice pentru a convinge pe cineva despre adevărul pe care îl comunică. El propovăduiește ca **organ al revelației divine** un adevăr ce i se comunică, și care este altul decât cel aparținător fluctuației înțelepciunii omenești. „**Și cuvântul meu și propovăduirea mea nu stau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în arătarea Duhului și a puterii, pentru ca să nu stea credința voastră în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu**" (*I Corinteni* 2, 4-5). De aici vedem limpede că asemenea apostolului Petru de la Cincizecime, și Sfântul Pavel are conștiința **că este organ al puterii Duhului Sfânt**

de a transmite cuvântul lui Dumnezeu cu puterea harului lucrător care să acționeze la sufletul ascultătorilor, și să le nască în suflet credința, nu ca și o simplă concepție, ca simplă cunoaștere, ci să-i **„pătrundă la inimă“** ca pe cei de la Cincizecime, și să-i determine ca prin pocăință să-l primească pe Hristos în inima lor. Iar dacă „Hristos locuiește prin credință în inimile lor“ (*Efeseni* 3, 17), ei își vor schimba mentalitatea și comportamentul, își vor înnoi viața după modelul vieții lui Hristos. El va deveni o realitate vie în viața lor, iar ei vor mărturisi că „de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine“ (*Galateni* 2, 20). Ei își **împropriază prin credință și har viața lui Hristos, ca purtători de Hristos,** săvârșitori ai faptelor lui Hristos (*Efeseni* 2, 8-10), devenind „epistola lui Hristos către lume scrisă cu duhul lui Dumnezeu celui viu“ (*II Corinteni* 3, 3).

S-a remarcat deosebit de limpede că cei care au venit la credința în Hristos sunt „născuți din nou“ prin propovăduirea cuvântului (*I Petru* 1, 23): „Mă rog nu numai pentru ei, ci și pentru cei ce vor crede în mine prin cuvântul lor“ (*Ioan* 17, 20); „Cuvântul lui Dumnezeu este viu și lucrător (*Evrei* 4, 12). El ține o putere în sine, are o calitate sacramentală, ireversibilă. De aceea, cuvintele Scripturii nu sunt litere moarte, ci semne ale prezenței ipostatice ale Cuvântului: „Cuvintele pe care vi le-am spus eu sunt duh și viață“ (*Ioan* 6, 63). Cuvântul lui Dumnezeu este purtător de putere și de har (*I Corinteni* 2,5). Odată ce este propovăduit, cuvântul nu rămâne fără rezultat fără să facă voia celui ce-l pronunță, fără să-și împlinească misiunea sa: „Așa va fi cuvântul Meu, care iese din gura mea; nu se va întoarce la mine fără rod, ci va împlini toate câte am voit și va face cu spor căile mele“ (*Isaia* 55, 11-13).[7]

„Omenirea în Hristos – spune autorul Antropologiei pauline – crește din jertfa de pe Golgota. Semănătorii cuvântului crucii împrăștie în tot pământul grăunțele bunei vestirii ei, ploaia darurilor cerești le udă ca să încolțească, iar Dumnezeu le face să crească. Credința e primul rod al cuvântului bine vestit“. În slujba ei stă acest cuvânt. De aceea Apostolul definește uneori propovăduirea sa cu expresii ca: „cuvântul credinței pe care îl propovăduim“ (*Romani* 10, 8). Între crucea de pe Golgota și expresia împlinită a omenirii în Hristos – care-i Biserica – stă slujirea cuvântului Evangheliei... Propovăduirea cuvântului vestește pășirea

în istorie a unui eon nou, starea harică, și-ți îmbie putința de a te învrednici să te faci părtaș de bucuriile lui... Harul este începătură a mântuirii noastre, poftire cerească la împreunarea cu Hristos. **Acceptarea acestei invitații se face prin credință“.**[8]

Actualizând aceste foarte clare mărturii pauline se cuvine să deosebim cuvântul lui Dumnezeu descoperit prin inspirație divină organelor revelației, care transmit credința prin puterea duhului, față de pretinșii propovăduitori și pretinșii apostoli, care transmit credința „înțelepciunii“ lor nechibzuită, trufașă, interesată de cele mai multe ori... Nimic nu poate deruta mai mult conștiințele credincioșilor, trezindu-le în suflet neîncrederea și decepția, decât **neîmplinitele profeții**, mai cu seamă cele referitoare la **parusia Domnului**... Dacă unii ca aceștia câștigă totuși adepți de partea lor, nu e deloc o lucrare a Duhului, ci o derutare a conștiințelor ignorante în ale credinței... și astfel din nou se „împarte Hristos“ se sfâșie unitatea Trupului lui Hristos. Iar aceasta nu mai este credința ca virtute, ci groaznicul păcat al dezbinării, căruia Fericitul Augustin îi spune „immanissimo sacrilegio“...[9]

2. „Credința care lucrează prin dragoste“ (*Galateni* 5,6)

Față de faptele legii care sunt sterile pentru mântuirea noastră în Hristos, Apostolul oferă soluția salvatore: „credința care lucrează prin dragoste“.

Posibilitatea credinței de a fi lucrătoare prin dragoste este dată de faptul că ea reprezintă o relație, o legătură între persoane. Pe de o parte, Persoanele Sfintei Treimi; iar pe de altă parte, persoana umană. Iar persoanei îi aparține ontologic intenționalitatea spre comuniune și comunicare. Această deschidere spre comuniune este interpersonală și realizează iubirea dintre ele. În acest caz **credința este fermentul care pune în mișcare și acțiune sufletul omenesc de a intra în comuniune de iubire cu Dumnezeu**, cu semenii și cu întreaga creație. Desigur, credințele au fost și sunt multe și felurite. Și păgânii profesau credința sub diverse forme în zeități. Și ei credeau în existența zeilor, de aceea îi luau și ca mărturie. Dar cu totul alta este credința creștină. Aceasta este **credința despre moartea și învierea lui Iisus**: „căci

dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică și credința voastră" (*I Corinteni* 15, 14). De aici vedem că credința îmbrățișează întreaga iconomie a mântuirii lui Hristos. **El, și în special jertfa Sa izbăvitoare reprezintă conținutul credinței.** De aceea adevărata credință este totdeauna **„credința în Hristos Iisus"** (*Galateni* 3, 26; *Coloseni* 1, 4) sau **„credința lui Iisus Hristos"** (*Romani* 3, 22-26; *Galateni* 2, 16; 3, 22). Altfel spus, **credința este realitate în Hristos.** În același timp ea se oferă oamenilor ca **încredere în această realitate. Credința este în primul rând dar de la Dumnezeu.**[10] „Credința este instrumentul prin care prindem în noi harul divin dat prin Hristos".[11] De fapt verbul πιστεύειν folosit de Sfântul Apostol Pavel desemnează **credința ca totală dăruire lui Dumnezeu a întregii ființe**; ceea ce înseamnă că nu este un singur act, ci fiecare faptă trebuie să se raporteze și să întruchipeze **„ascultarea credinței lui Hristos"** (*Romani* 1, 5; II *Corinteni* 10, 5). În acest fel **credința este activă, lucrătoare.** Ea totdeauna spune: „vreau să fac tot ce-mi poruncește Dumnezeu". Iar cel ce împlinește poruncile lui Hristos este cel ce îl iubește cu adevărat (*Ioan* 14, 15; 14, 23; 15, 10). Iar poruncile lui Dumnezeu se sintetizează în dragoste (*Romani* 13, 10). Dragostea este „plinirea legii" iar credința este lucrătoare prin dragoste, activând viața nouă în Hristos. Și astfel putem spune că **credința este o virtute care angajează întreaga viață a omului spre împlinirea vieții celei noi în dragostea lui Hristos arătată și împlinită în lume ca împărăție a lui Dumnezeu.** În felul acesta credința este **virtute teologică**, fiindcă prin Hristos intrăm în comuniune cu Dumnezeu-Iubire și primim harul lui spre a lucra mântuirea prin împlinirea poruncilor lui Hristos în „dragoste ca legătura a desăvârșirii" (*Coloseni* 3, 14) vieții duhovnicești. Acum ne apare clară formula de aur a Sfântului Ignatie Teoforul (+107), care considera credința - ἀρχή, iar dragostea - τέλος.[12]

Sfântul Maxim Mărturisitorul confirmă scurt și cuprinzător acest adevăr arătând că „Credința e prin fire începutul virtuților... Binele fiind sfârșitul virtuților e concentrat înăuntrul credinței".[13] Iar Diadoh al Foticeii insistă asupra indisolubilității dintre credință și iubire, arătând că „cel ce crede numai și nu este întru dragoste, nu are în fond nici credința pe care socotește că o posedă. Căci o astfel de credință este rezultatul

minții ușuratice, care nu lucrează sub pecetea plină de strălucire a dragostei".[14] „Credința e prima virtute cu care pornim la drum spune Sfântul Maxim. E pârâiașul căruia i se adaugă pe urmă pârâiașele altor virtuți, devenind împreună fluviul larg, atotcuprinzător și de neîntors a unei vieți total virtuoase. Astfel, în iubire adună credința toate virtuțile".[15]

De aici rezultă limpede că, credința ca virtute teologică este un **act teandric** în sensul că cuvântul lui Dumnezeu și harul divin sunt recepționate în mod liber de sufletul omenesc, cu **care conlucrează – spre împlinirea credinței în dragoste** și nici nu poate fi altfel, fiindcă se pune fireasca întrebare: „cum poți fi credincios și cum te-ai putea îndrepta înaintea lui Dumnezeu, dacă credința ta nu-i altcumva decât o încredere oarbă care te-ar face să-ți privești păcatele ca acoperite fără a fi iertate, care te-ar face să te crezi tratat de Dumnezeu ca drept fără a fi realmente drept?..."[16] La această întrebare nu au putut răspunde Reformatorii când au citit și înțeles greșit gândirea paulină, proclamând „sola fideismul" și predestinația... Iar dacă Sfântul Iacob a spus că „credința fără fapte este moartă" (2, 14-19), neputând înțelege aceasta, au declarat-o „epistolă de paie"...

În concluzie, „Credința nu este o presupunere sau o deducție. Ea nu se naște nici din frică nici din vederea minunilor. Credem pentru că suntem încredințați de simțirea tainică a prezenței lui Dumnezeu cel viu care te îmbie și se oferă pe Sine ca dragoste și viață totală. Ea începe prin acceptarea cuvântului lui Dumnezeu prin el însuși, ca putere de viață și de dar. Pe de o parte, credința implică voința liberă a celui ce asimilează cuvântul lui Dumnezeu... Capacitatea de primire a celui ce este la capătul receptiv al ascultării cuvântului este hotărâtoare... Credința adevărată înseamnă a cunoaște și a da mărturie despre cele descoperite în noi de Duhul Sfânt. Duhul este cel care ne învață și ne ajută să descoperim prezența lui Dumnezeu. Credința este simțire reală și acceptare conștientă a acestei prezențe. De aceea, fără credință nu se poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu... Aceasta nu e o cunoaștere teoretică, ci o mărturie despre comuniunea lui Dumnezeu. În acest sens, credința este virtutea care răsare în suflet din această **cunoaștere – simțire și acceptare conștientă a harului. Este strălucirea lui Dumnezeu în persoana umană, de aceea este invers**

proporțională cu păcatul".[17]

După ce am lămurit înțelesul și sensul credinței ca virtute teologică, pe fundalul acestor cunoștințe se cuvine să venim cu unele precizări privind modul de manifestare a credinței în viața duhovnicească, sau ce reprezintă ea pentru viața sufletească a omului.

II. CREDINȚA CA SERENITATE A SUFLETULUI OMENESC

Indiferent de convingerile religioase ale lui C. G. Jung (1875-1961), într-un dialog cu Mircea Eliade, el constată: „...Pentru mine existența religioasă este reală, este adevărată; eu constat că atari existențe pot «salva» sufletul, pot accelera vindecarea și pot instaura echilibrul spiritual. Pentru mine, ca psiholog, starea de grație există: este **perfectă serenitate a sufletului, echilibrul creator, sursă de energie spirituală.** Tot ca psiholog, eu constat că prezența lui Dumnezeu se manifestă în prezența profundă a psihicului... Credința credinciosului este o mare forță spirituală; este grația integrității sale psihice... Lumea modernă este desacralizată; de aceea, ea se află în criză. Trebuie ca omul modern să redescopere o sursă mai profundă a propriei sale vieți spirituale".[18]

Această constatare a celebrului psihanalist elvețian ne oferă posibilitatea și ne obligă chiar să vedem, în continuare, de ce este necesară credința, însușirile și psihologia credinței, ca și modul corect și cel greșit în care se poate manifesta credința.

1. Necesitatea credinței

Necesitatea credinței are o motivație religios-morală și una existențială.

a) Sub aspect **religios moral** credința ca virtute teologică este **arhe**, adică începutul Mântuirii. Ea reprezintă capacitatea sufletului de a intra în legătură și în comuniune cu valorile absolute și transcendente. Este busola care indică sufletului realitățile veșnice de care depinde destinul și în care își găsește menirea. Este simțământul sufletului

care tinde aprioric și actual spre Dumnezeu. Este organul prin care sufletul omenesc primește revelația divină. Este elementul esențial și caracteristic, care îl legitimează pe om ca ființă religioasă, „homo religiosus" – cum îi spune Mircea Eliade, deschizându-i perspectiva sacralizării ca ființă culturală. De aceea, Mântuitorul spune clar, insistent și foarte deslușit că **„cel ce crede în El nu piere, ci are viață veșnică"** (*Matei* 9, 22; *Marcu* 16, 15- 16; *Ioan* 3, 16- 18; 7, 5; 8, 24; 14, 1). Pentru acest motiv, „fără credință nu putem fi plăcuți lui Dumnezeu" (*Evrei* 11, 16).

b) Credința este începutul cunoașterii lui Dumnezeu și a simțirii vieții lui Dumnezeu în sufletul nostru, de aceea credința are și o **motivație existențială**; ea este necesară atât pentru mântuirea veșnică, cât și pentru **viața de aici și de acum,** cu grijile ei, cu insuccesele ei și izbânzile ei; cu aspirațiile și decepțiile ei; cu seninătatea și tulburările ei conflictuale...

În această lume a vremelniciei care nu este numai cu soare și cu cerul senin, ci și cu zile înnourate, cu furtuni și vijelii, de multe ori cumplite, dezastruoase și copleșitoare... Pe această mare a vieții, apele nu sunt numai liniștite, ci de foarte multe ori zbuciumate și spumegânde... Unii străbat printre furtuni și valuri, alții însă în lupta vieții, viața îi învinge... Unora soarta și norocul le surâde din plin, și în tulburătorul lor nesațiu, sunt dominați de egoism, risipindu-și viața în huzur, excese și abuzuri de tot felul, în timp ce alții se „târăsc" prin noroaie ca să supraviețuiască... Dar toți sunt nemulțumiți... Fiecare în felul său... Unii în mod firesc, fiindcă sunt apăsați de lipsa strictului necesar. Alții însă, fiindcă sunt tulburați de nesațiul lăcomiei după acumularea de bunuri, sau dominați de pofte și patimi neîmplinite, sau destrămați de risipa propriilor acumulări, tiranizați și pierduți în labirintul neîntreruptelor căutări... Pe toți viața îi apasă, și existența le destramă aspirațiile... De aceea, mulți caută „remedii" în afara propriei ființe: în stimulente, în alcool, în tranchilizante, în droguri și în tot felul de destrăbălări... Din această criză existențială, din tumultul aspirațiilor și neîmplinirilor, omul poate ieși numai întâlnindu-se cu sine însuși, regăsindu-și propria identitate... Unde? În lume am văzut că se înșeală, se rătăcește, iar viața îi este atât de ironică și îi „joacă feste" nebănuite... Remediul este numai ridicându-și privirile în sus, spre izvorul vieții și al

originii sale, spre Acela în mâna Căruia este destinul său veșnic, spre Dumnezeu. Iar această putere de a se orienta spre cer o găsește în sufletul său, ca un dar al cerului. Aceasta e **puterea credinței**, care aducându-ți pe Dumnezeu în suflet, neîntrerupt te ajută să-i simți prezența în viață și să te **reazimi de El ca de o stâncă de granit**, în care valurile spumegânde pot lovi tiranic, dar tu rămâi neatins fredonând statornic melodia biruinței nevestejite... Numai credința aducându-te în legătură și comunicare cu Dumnezeu îți dă puterea de a-L iubi pe Dumnezeu și a intra în comuniunea intimității Lui ca a unui fiu cu părintele său, printr-o totală deschidere și dăruire, lipsită de orice rezerve și de orice convenții. De aceea cei ce au simțit puterea credinței și s-au ridicat prin ea la comuniunea iubirii lui Dumnezeu, au dat mărturie despre aceasta spunând: „Nu ești învins cât timp credința/ Nu ți-ai schimbat și nu ti-ai stins:/ Credința iarăși te ridică/ Poți fi căzut dar nu învins!" (Traian Dorz). Sau, o altă exprimare poetică a unui clasic al literaturii române: „Nebiruit e omul ce luptă prin credință!/ El știe că pe lume nimic zadarnic nu-i;/ Că, dincolo de truda și jertfa clipei lui,/ În taină, vremea țese la sfânta biruință.../ (Alexandu Vlahuță, *Triumful așteptării*).

2. Structura psihologică a credinței

Nu totdeauna și de către toți cercetătorii credinței a fost văzută ca act psihologic integral. Mulți au determinat-o unilateral, structurând-o pe câte una din funcțiile sufletului omenesc.

Unii au evidențiat factorul rațional, dat fiind faptul că rațiunea reprezintă divinul din om, și astfel ea conduce credința spre adevăr, și poate fi și ea ridicată de credință spre Adevărul mai presus de cunoaștere. Evagrios influențat de Școala Alexandrină face din **nous** o calitate și capacitate a spiritului uman de a se ridica la vederea lui Dumnezeu. Romano-catolicii prin scolastică au căutat să fundamenteze adevărurile de credință pe bază rațională, creând un sistem de gândire teologică foarte temeinic, un adevărat spectacol de exercițiu al minții, dar înghețat în sistematizări și precizări, încât parcă opresc căldura spiritului de a comunica liber cu divinitatea. În același timp, teologii romano-catolici au evidențiat și rolul voinței care impulsionează rațiunea și credința

spre acțiune, dar din nou același schematism rigid al faptelor morale, claustrate în legalismul și formalismul minimal... Protestanții au accentuat cu precădere factorul sentimental, care pune în acțiune credința ca deschidere, adeziune și legătură cu Dumnezeu. Pe de altă parte, raționalismul liberal protestant merge până la negarea adevărurilor de credință care sunt mai presus de rațiune; sau caută să „profaneze" credința, secularizând-o. Și mai departe, mergând prin școlile critice până la paradoxul desacralizării, formulând o religie atee, lipsită de Dumnezeu și implicit de credință...

Dincolo de aceste **detașări de credință** sau de **falsificări** ale ei, privind psihologia credinței, trebuie să o considerăm într-o formă **integrală, legată organic și funcțional de toate cele trei** facultăți ale sufletului omenesc: rațiune, voință și sentiment.[19]

a) **Rolul rațiunii** în psihologia credinței este dublu. În primul rând, de pregătire, de anticipare a credinței. Privind ordinea și armonia din univers, rațiunea formulează argumente logice care conduc la credință. S-a făcut de pildă cunoscuta analogie dintre universul privit ca un ceasornic, care pretinde existența unui Ceasornicar... În al doilea rând, rațiunea formulează adevărurile de credință oferite de Revelația divină. Va trebui să remarcăm aici faptul că oricâtă strădanie ar depune rațiunea, adevărul de credință rămâne în taina inefabilului, iar prin formularea lui rațională își pierde totuși ceva din strălucirea lui divină. Cunoașterea omenească e limitată, ca omul însuși, care este numai chipul lui dumnezeu, și nu Dumnezeu însuși... Oricât de dibace ar fi mintea în scrutarea adevărului, credința rămâne mai presus de cunoașterea rațională; de aceea și adevărurile dumnezeiești se numesc **adevăruri de credință**. Iar rațiunea în formularea acestor adevăruri va „funcționa" totdeauna luminată de credință și încălzită de harul Duhului Sfânt. În spiritualitatea ortodoxă credința ca și cunoaștere nu se fundamentează numai prin interacțiunea minții, ci și a inimii, devenind o **cunoaștere-simțire** a minții **încălzită în iubire și desăvârșită în ea, fiindcă Dumnezeu însuși este iubire.**

b) **Voința** este prezentă în psihologia credinței totdeauna **alături de rațiune, prin deliberare și decizie**. Voința este impulsul spre aplicare în viață a adevărurilor de credință primite de rațiune. Va trebui să avem

în atenție însă că în condițiile firii căzute în păcat, rațiunea este de multe ori derutată, iar voința, fiind slăbită, o scapă de sub puterea ei, și astfel rațiunea va consimți mai mult întunericul păcatului decât lumina credinței. Rațiunea firii omenești care poartă în sine rănile păcatului poate fi iscoditoare, șovăitoare, schimbătoare, înșelătoare, fragilă, calculată sau chiar vicleană. În aceste ipostaze ea nu va mai fi strălucirea divină a ființei umane, cum spuneau stoicii, ci va cădea în „delectarea" patimei, devenind ceea ce Sfântul Apostol Pavel numește „noos tes sarkos" (Minte a cărnii – *Coloseni* 2, 18). Voința care îi urmează va crea acea dramatică stare confuzională a ființei omenești de a vedea binele, de a-l aproba, consimțând la el, dar în cele din urmă de a săvârși răul. (*Romani* 7, 19). De aceea, Sfântul Apostol Pavel pune accentul pe **„înnoirea minții"** (*Romani* 12, 2), care mereu să tindă spre **„desăvârșirea ei"** (*I Corinteni* 14, 20). La această „minte înnoită și desăvârșită" se ajunge prin **credință și har**. Mintea luminată de credință și pătrunsă de har devine **„gândul lui Hristos"** (*Filipeni* 2, 5; I *Corinteni* 16, 2), ceea ce conduce la **„înnoirea firii"** (*II Corinteni* 5, 17; *Galateni* 6, 15) și implicit la **„înnoirea vieții"** (*Romani* 6, 4), prin întărirea voinței ca putere sufletească, încât omul credinței în Hristos, întărit de harul Sfântului Duh, va spune: „pot totul întru Hristos, cel ce mă întărește" (*Filipeni* 4, 13). În felul acesta, **rațiunea și voința se împletesc armonic cu credința într-un proces teandric, ca rezultat al colaborării firii cu harul**, și spre sfințenia vieții.

c. **Sentimentul** este înainte și mai presus de orice **mobilul cinetic al credinței**. Prin definiție religia este un simțământ al sufletului omenesc acționat mai întâi de sentiment, controlat de rațiune și aplicat de voință.

Sentimentul joacă un rol foarte important, atât în **formarea** credinței, cât și în **consolidarea** ei. Sentimentul măreției, al puterii și al frumuseții divine naște în suflet **admirația**. Acest simțământ profund uman era socotit de înțelepții antici ca mobilul și impulsul creator al sufletului spre cunoaștere. Fiindcă realitățile din univers înainte de a fi cunoaștere rațională, înainte de a fi examinate, analizate și „disecate", ele sunt τό θαυμάζειν. La fel și pe planul credinței, sufletul este atras spre admirație, și rămânând atras de frumusețea divină, i se naște simțământul

fascinației față de măreția divină existentă în univers.

În același timp sentimentul dă vibrație credinței, făcând ca ea să-și dovedească eficiența prin interacțiunea inimii alături de minte, încât credința nu rămâne abstractă, ci realitate vie a trăirii creștine.

Pe de altă parte, sentimentul bucuriei și al fericirii comuniunii cu Dumnezeu pe care îl aduce credința vie și lucrătoare în dragoste, și întărită de har, dinamizează funcțiile sufletești, oferind sufletului elanul de a aspira necontenit și tot mai mult spre veșnica comuniune cu Dumnezeu.

3. Afirmarea credinței ca serenitate a sufletului. Însușirile credinței

Așa cum orice fenomen, sau orice manifestare trupească și sufletească a omului, are însușiri specifice care să-l deosebească și să-l caracterizeze față de alții, tot astfel și credința are însușirile ei specifice, pe măsură să arate calea vieții de sfințenie pe care trebuie să apuce și să meargă toți cei ce se numesc creștini.

Însușirile credinței nominalizează calitățile ei care aduc sufletului omenesc seninătatea, înnobilarea și împlinirea. Ele se referă atât la conținutul adevărului revelat, cât și la modul de exprimare a credinței.

a) **Sub aspectul conținutului**, credința trebuie să aibă un caracter integral, adică să cuprindă tot adevărul de credință. Mântuitorul a poruncit Sfinților Apostoli: „învățați toate câte am poruncit" (*Matei* 28, 20). Acest „toate" redă întregul conținut al credinței. Dacă nu este expusă integral, ci numai parțial, numai în frânturi, credința dă naștere la tot felul de abateri sectare. Tocmai cuvântul „sectar" înseamnă ceva tăiat din întreg... De unde rezultă că secta cuprinde pe cei care s-au rupt (tăiat) din comunitatea eclezială, tocmai fiindcă au luat părți din totalitatea adevărului de credință, pe care le-au interpretat tot prin „rupere" de context.

Din nefericire asistăm astăzi mai mult ca oricând la o adevărată derută și falsificare a evlaviei creștine, care rezidă în faptul că Biblia din Cuvânt al lui Dumnezeu purtător al harului Duhului Sfânt unificator, care adună în Ecclesia pe toți mărturisitorii aceleiași credințe, a devenit

un adevărat „depozit de muniții", din care fiecare își poate permite să ia „explozivul" pentru a arunca în celălalt, încât s-a declanșat tragica situație în care Revelația divină ca descoperire a unui singur adevăr, a produs pe plan religios acel „bellum omnium contra omnes"...

b) **Însușiri privind modul de exprimare al credinței**

1. Credința trebuie să fie **sigură** și nu îndoielnică. Această siguranță se bazează pe încrederea în cuvântul lui Dumnezeu. În momentul în care Sfântul Apostol Petru nu s-a încrezut în cuvântul Învățătorului de a veni la El pe marea învolburată și amenințătoare, credința fiindu-i îndoielnică, nu și-a atins obiectivul urmărit...

2. Statornicia în credință indică rămânerea neclintită în adevărul mărturisit prin cuvântul lui Dumnezeu. Statornici în credință au fost toți aceia care au înfruntat prigoane și ocări pentru Hristos și pentru Evanghelia Sa. Unii ca aceștia erau prin excelență martirii. Dar avem și alt exemplu în Sfânta Scriptură, precum dreptul Iov, sau în Noul Testament Femeia cananiancă, sutașul care avea sluga bolnavă etc. statornicia în credință înseamnă și a rămâne neclintit în mărturisirea adevărului pe care ea îl conține, orice s-ar abate asupra vieții tale, cu orice situație vei fi confruntat, având încredințarea că „ toate se lucrează spre binele celor cei iubesc pe Dumnezeu" (*Romani* 8, 29); că Dumnezeu este părintele nostru bun și iubitor, și tot ce se întâmplă în viața noastră, se întâmplă cu voia Lui, precum și că niciodată ispita nu va întrece puterile noastre. **Stăruința în credință aduce sufletului putere și optimism în necazurile și vicisitudinile vieții.** Ea nu te lasă să fii copleșit de acestea, ci mereu îți dă orientarea în drumul vieții, asemenea stelei polare după care se orientează navigatorii pe întinsul apelor. Iar **pentru noi steaua polară este cuvântul lui Hristos, pe care se temeluiește credința statornică în El.**

3. Stăruința în credință ca aceea a femeii canaanience, căruia Mântuitorul i-a verificat sinceritatea și puterea de afirmare... Dumnezeu te încearcă nu ca să te părăsească, nici ca să cazi în deznădejde, ci ca să-ți întărească puterile sufletului de a crede, de a-L mărturisi și a-L urma neclintit.

4. Smerenia credinței. Vameșul și fariseul din pilda Mântuitorului rămân exemple tipice în ceea ce privește mândria și smerenia în

rugăciunea smerită, pornită și temeluită prin credința smerită. Nu zadarnic perioada Triodului ca pregătitoare pentru postul Sfintelor Paști începe cu duminica numită „a vameșului și fariseului", după numele pericopei ce se citește în această duminică la Sfânta Liturghie. Înțelepciunea Bisericii, care a făcut această programare, a avut în vedere faptul că viața duhovnicească ce se caracterizează prin pocăință, începe cu credința smerită. Exemplu de credință smerită ne oferă și sutașul care-L roagă pe Iisus să-i vindece sluga, și care spune Domnului: „nu sunt vrednic să intri sub acoperământul casei mele...". La fel este și credința părintelui care având fiul demonizat, îl roagă pe Iisus să-l vindece, iar la întrebarea asupra credinței sale, acesta mărturisește plin de smerenie: „Cred Doamne, ajută necredinței mele" (*Marcu* 9, 23). Prin urmare credința cea adevărată este cea smerită. De aceea, „celor smeriți le dă Dumnezeu har" (*Pilde* 3, 34). Există și credință mândră, precum sunt și cei ce o cultivă. Unii ca aceștia se consideră mântuiți, asigurând și pe alții de mântuire dacă trec la crezul lor. E ca și cum de la ei vine mântuirea și nu de la Dumnezeu. În mândria credinței lor, unii ca aceștia își permit să vorbească în numele lui Dumnezeu, ca și cum Dumnezeu ar vorbi prin ei. De aceea credința lor fățarnică nu aduce roadele iubirii și ale păcii între oameni, ci ale dezbinării, urii și dușmăniei între cei care trebuie să se numească frați și a căror credință smerită să strălucească în lumea păcatului.

5. Fermitatea credinței evidențiază caracterul unei decizii de acțiune sigură, ca aceea a femeii cu scurgere de sânge când spune: „numai de mă voi atinge de el și mă voi vindeca". Aceasta este credința care chiar dacă este mică, cât un grăunte de muștar, poartă în sine energia, sau puterea „de a muta munții...".

6. O altă însușire a credinței este aceea **de a fi sinceră.** Faptul că Sfântul Apostol Pavel atrage atenția că „dragostea să fie din inimă curată, din cuget bun și din **credință nefățarnică**" (*I Timotei* 1, 5), înseamnă că poate exista și credință fățarnică, vicleană, nesinceră, necinstită... Apostolul revine mereu asupra „credinței și cugetului bun, pe care lepădându-l unii, au rătăcit de la credință" (*I Timotei* 1, 19). De aici și îndemnul de a se „deprinde cu credința adevărată" (*I Timotei* 4, 7), ceea ce înseamnă că **adevărata credință trebuie să fie o virtute**

sau o caracteristică ce dă valoare sufletului omenesc. Despre alții Apostolul spune că au „înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduiesc puterea ei" (*II Timotei* 3, 5). De aici vedem că adevărata credință trebuie să fie neapărat **sinceră**. Numai așa este conformă „învățăturii celei sănătoase" (*I Timotei* 1, 10). Cât de mult contează sinceritatea pentru credință o vedem și din atât de radicala formulare a lui S. Kierkegaard cu privire la creștinism, arătând că dacă acesta nu este „religia sincerității, nu este nimic..."

7. Adevărata credință trebuie să fie **activă**, adică vie și lucrătoare în fapte. Sfântul Apostol Pavel o evidențiază ca „credința care lucrează în dragoste" (*Galateni* 5, 6). Mântuitorului ne oferă un exemplu plastic și concludent în acest sens, spunând că după rod poți cunoaște calitatea pomilor, precum pe oameni după faptele lor (*Matei* 7, 16-20). Sfântul Iacob spune că și „diavolii cred și se cutremură", dar neputând săvârși binele, credința lor rămâne moartă, asemenea acelora care se laudă, făcând mult caz de credința lor dar lipsindu-le faptele, credința lor este lipsită și ea de viață, adică de sfințenia lui Dumnezeu, ca rod al credinței celei adevărate.

4. Maladiile spirituale ale credinței

Dacă însușirile credinței reprezintă calități care aduc serenitatea sufletului prin dinamismul lor creator, în condițiile firii căzute în păcat, va trebui să semnalăm și aspectele negative ale modului de manifestare a credinței, cu tot convoiul de dificultăți pe care îl aduc, ca adevărate maladii ale sufletului și ale credinței.

Sfântul Apostol Pavel insistă mult asupra credinței adevărate și sănătoase, singura care te duce la mântuire. Și aceasta pentru că așa cum există **credință sănătoasă conform revelației divine și propovăduită de organele ei, există și credințe false, mincinoase propovăduite de „profeții mincinoși".** Acestea sunt adevărate **păcate**, sau **greșeli ale modului de înțelegere și de aplicare a credinței în viață...** Apostolul atrage atenția episcopului Timotei, răspunzător pentru adevărata credință cultivată în sufletele oamenilor, asupra faptului că „oamenii vicleni și amăgitori vor merge tot mai spre

rău, rătăcind pe alții și rătăciți fiind ei înșiși. Tu însă rămâi în cele ce ai învățat, **știind de la cine ai învățat**" (*II Timotei* 3, 13-14). Alții au doar **„înfățișarea credinței adevărate, dar tăgăduiesc puterea ei"** (*II Timotei* 3, 5). Alții „au **rătăcit cu credința**" (*I Timotei* 1, 19). În schimb, alți au credința sănătoasă și nefățarnică (*I Timotei* 4,12). Apostolul îi cere lui Timotei „să păzească ceea ce i s-a încredințat, depărtându-se de deșartele pofte lumești și de împotrivirile științei mincinoase" (*I Timotei* 6, 20); „să păzească taina credinței în cuget curat" (*I Timotei* 3,15).

Pe de altă parte, Timotei este asigurat că deține, mărturisește și cultivă credința cea adevărată pe care Dumnezeu a descoperit-o lumii prin organele revelației Sale: „...**căci știm în cine am crezut și sunt asigurat că el poate să păzească ceea ce mi-a încredințat...** Să ai pildă **cuvintele sănătoase pe care le-ai auzit de la mine, în credință și în dragostea cea întru Hristos Iisus**" (*II Timotei* 1, 12-13). În același timp, **credința sănătoasă** reprezintă o deprindere în cultivarea bunei învățături, ferirea de învățăturile greșite și o continuă exersare în evlavie... căci „evlavia este spre toate folositoare" (*I Timotei* 4, 6-8).

Pe de altă parte, Apostolul remarcă faptul că mulți creștini ies din cadrul revelației divine, refuzând adică credința cea adevărată, pe care o înlocuiește cu tot felul de credințe falsificate. De aceea, Apostolul socotește păcatele abaterii de la credință ca „**fapte ale trupului**", care atrag după ele osânda veșnică (*Galateni* 5, 19-21). Acestea sunt trei la număr: **eritheia**, adică **intrigile** care nasc gelozii și învrăjbiri, ce duc la dezbinarea creștinilor; **dihostasia** – indică dezbinările de tot felul; și **aireseis** – desemnând părerile diferite, învățăturile greșite, forme agravante ale dezbinării, care duc la ruperea unității Trupului lui Hristos.

În altă ordine de idei, trebuie să remarcăm faptul că, în condițiile firii căzute în păcat mintea se întunecă, voința slăbește, iar sentimentele se pervertesc, și astfel determină marile **confuzii ale credinței**. Și nu este de mirare că însăși **credința devine maladivă**, hrănind forme grotești și patologice. Este suficient să ne gândim la „killer instinct", care introduce uciderea ca act de cult, precum ofrandele de oameni aduse zeului Moloh, la asirobabiloneni; sau jertfele de oamenii din religia mexicanilor precolumbieni, ca să nu mai vorbim de uciderea lui Abel de către Cain, tot ca o tulburare a credinței determinată de invidie... La

aceasta se mai adaugă și „prostituția sacră", în care desfrâul era ridicat la rangul de cult... În aceste situații credința își pierde lumina rațiunii și este **subjugată de manifestările endothyme ale firii**, producând o dezechilibrare și denaturare scabroasă a actului religios, ce poate lua forma masochismului grotesc și a sadismului bestial, făcând, prin ispita păcatului și a patimii, confuzia dintre bine și rău...

Încercând să facem o grupare a maladiilor spirituale, sau a păcatelor împotriva diferitelor aspecte ale credinței, vom arăta că unele din ele sunt împotriva credinței ca atare. Din această grupare fac parte: **necredința, scepticismul și indiferentismul religios.** A doua grupă cuprinde maladiile spirituale împotriva caracterului universal al credinței precum: **erezia**, **apostazia**, **superstiția**, **schisma**. A treia grupă cuprinde păcatele împotriva caracterului viu al credinței: **bigotismul**; și împotriva iubirii: **fanatismul.**[20]

Să le vedem pe rând:

1. Scepticismul este păcatul îndoielii în credință, ca opus siguranței și statorniciei credinței. Îndoiala este un fenomen sufletesc care apare în mod firesc în gândirea iscoditoare a omului care continuu își pune întrebări, care cercetează, examinează înainte de a admite un adevăr. Acesta nu este un defect, ci un fenomen aparținător în mod firesc sufletului rațional. Numai când îndoiala se opune evidențelor, sau când omul o cultivă voluntar spre negarea credinței, devine păcat. De aceea se impune educarea, documentarea și cultivarea sentimentului religios.

2. Indiferentismul religios redă **nepăsarea față de credință,** sau punerea pe același plan a tuturor religiilor. Nu este identic cu toleranța, fiindcă indiferentismul privește credința, pe când toleranța se raportează la persoană. Acest păcat se opune fermității credinței. Indiferentismul religios este foarte răspândit în zilele noastre mai ales sub forma sa deistă, care neagă pronia divină. Deiștii nu neagă existența Creatorului lumii, dar scoțându-l pe Dumnezeu din sufletul omului, aduc în lume marea criză a credinței, care culminează cu declararea morții lui Dumnezeu. Numai că, neavând ce pune în sufletul omului, acesta rămâne rătăcitor într-o existență tragică, căutându-și identitatea pe care însă nu o găsește, fiindcă l-a „pierdut" pe Dumnezeu și rămâne instrăinat de El...

3. Necredința este respingerea a oricărei credințe religioase, negând existența divinității. Acesta este **ateismul.**

4. Apostazia înseamnă **lepădarea de credința creștină**, fie spre a primi o credință necreștină, fie lepădarea de orice credință religioasă.

5. Erezia de care am văzut că amintește Sfântul Apostol Pavel, înseamnă **neacceptarea unuia sau mai multor adevăruri de credință creștină.** Ereticul nu neagă credința, ci o falsifică din orgoliu sau din spiritul de originalitate pe care vrea să-l afirme cu orice preț. Erezia este păcatul orgoliului personal, a nesăbuitei dorințe de afirmare, prin autoexcluderea din comunitatea eclezială. Lipsa totală a smereniei și încrederea peste măsură în sine, cu dorința de dominare asupra altora, și prin dezbinarea unității de credință este în fond caracteristica tuturor „profeților mincinoși", prevestiți de Mântuitorul; iar mândria lor nemotivată prezintă de multe ori forme patologice de paranoia. Unii ca aceștia devin violenți și fanatici.

Mai putem apoi depista și pe ereticii interesați după acumularea bunurilor materiale. Acestia mărturisesc credința în funcție de venitul pe care îl aduce și o schimbă tot în funcție de scopurile lor meschine.

6. Schisma nu este un păcat împotriva credinței, ci al **disciplinei ecleziale**. După cum spune numele, schismaticul „se rupe" din iubirea comunitară a Bisericii și astfel ușor se poate cădea și în erezie.

7. Superstiția se îndreaptă nu asupra credinței, ci a lucrurilor din lume. Ea devine defavorabilă și chiar periculoasă credinței atunci când implică credința în diversele forme ale fanteziei, ignoranței și emotivității neraționale. Este periculoasă, fiindcă falsifică credința adevărată, făcând-o să decadă în tot felul de tradiții și obiceiuri, care, nefiind fondate cu argumente ale rațiunii și credinței, duc la compromiterea acestora.

8. Bigotismul este modul de manifestare în exclusivitate a evlaviei externe, în detrimentul celei interne. Cultivarea exclusivă a formelor lipsite de trăirea adâncă a credinței, duce mai degrabă la formalism și superstiție, decât la afirmarea credinței adevărate. Bigotismul provine fie din ignoranța religioasă, fie din superficialitatea credinței.

9. Fanatismul este **credința oarbă și pătimașă**, **manifestată violent în defavoarea iubirii.** Având un caracter dur și intransigent, fanatismul ca expresie a impulsivității, a lipsei de toleranță, anulează iubirii calitatea esențială de a fi „lucrătoare în dragoste".

10. La aceste păcate împotriva credinței se adaugă desigur și păcatul **simoniei**. Numele vine de la Simon Magul, care dorea să agonisească darul și puterea Sfântului Duh cu bani, spre a le folosi și el mai departe în scopuri profitabile (*Fapte* 8, 18-24). Acest păcat constituie o maladie a credinței prin aceea că este expresia unei credințe nesincere, fățarnice, interesate, viclene, necinsite, pornite dintr-un cuget rău, din egocentrism, și nu dintr-o inimă curată și plină de dragoste (*I Timotei* 1, 5). Aceast păcat pornit din interese meschine vizând profiturile materiale de pe urma credinței, a creat totdeauna sminteală și a derutat conștiințele oamenilor. Chiar în comunitatea primilor creștini, profitorii, interesații și necinstiții lumii și-au făcut loc... Și Scriptura pomenește pe Anania și Safira, apoi pe Simon Magul; mai târziu se face pomenire de **„falși profeți“** (*Didahia*, XI, 9-10) și de **„traficanți de Hristos“** (*Didahia* XII, 5). Datorită faptului că numărul celor ce săvârșeau păcatul simoniei au crescut, Biserica s-a văzut nevoită să ia măsuri disciplinare pentru neproliferarea lui... Chiar printr-o poruncă bisericească specială, se interzice înstrăinarea averii bisericești.

11. Pe lângă aceste păcate generale, considerate oarecum „clasice“ împotriva credinței, epoca modernă ne oferă și alte moduri de exprimare maladivă a credinței, ca o **falsificare a ei**. Facem referire în acest sens la ceea ce vom numi **idolatrie modernă**. În epoca apostolică noua credință creștină, în confruntare cu păgânismul idolatru, a apărat monoteismul spiritual cu jertfa martirică. Apostolii au condamnat idolatria ca **păcat de moarte**, fiindcă se opunea comuniunii cu Dumnezeul cel viu și adevărat, falsificând credința și derutând actul religios (vezi spre ex. *I Corinteni* 6, 9). Mai mult decât atât, Sfântul Apostol Pavel socotește „slujirea idolilor“ ca fiind „faptă a trupului“, alături de toate necurățiile, ucideri, desfrâu, erezii, ca și toate dezbinările care atentează la unitatea Trupului lui Hristos (*Galateni* 5, 19-22). Apoi, Apostolul acordă pentru prima dată idolatriei o interpretare morală, ca o atitudine contrară sfințeniei pe care o aduce noua credință creștină. Referindu-se în mod direct la cei stăpâniți de neînfrânare, îi identifică ca pe unii „al căror Dumnezeu este pântecele“ (*Filipeni* 3, 19). Acest aspect al idolatriei prin abaterea de la adorarea, cinstirea și comuniunea cu Dumnezeu devine în epoca contemporană o adevărată **religie laică** și atee,

deosebită de idolatria sacră a vechilor păgâni. Auzim astfel vorbindu-se tot mai mult de „temple ale fotbalului“, de vedete care devin idoli, și înlocuiesc icoanele din casele multor credincioși; ca să nu mai vorbim de faptul că foarte multe din evenimentele festive se desfășoară în multe aspecte, transformându-se în tot felul de destrăbălări... Multe din evenimentele senzaționale care apar în viața omului modern, depărtat de Dumnezeu, devin pretextul bucuriilor vulgare și grotești, a entuziasmului frenetic și a descătușării plăcerilor... Nu spunem nimic nou dacă prin aceste forme semnalăm apariția păgânismului în ipostaza **neopăgânismului**, care în fascinația lui spre promovarea vitalismului exacerbat, readuce și idolatria. Nu idolatria sacră de altădată ci idolatria morală cu tot cortegiul ei de destrăbălări.

12. Nu vom încheia această dezbatere înainte de a semnala apariția în ultimul timp a maladiilor spirituale de perversiune a credinței, de tipul **satanismului,** ca adorare a forțelor malefice. El reprezintă o răsturnare a tabloului de valori, redat prin perversiunea credinței, care din act de sacralitate menit să valorifice fondul cultural al sufletului omenesc, conduce spre un comportament scabros, ce se bulversează în animalitate... Muzica satanică la rândul ei își pierde eurithmia și harmonia, devenind o explozie oarbă a animalității desincronizate. Consecințele antimorale și antisociale ale satanismului sunt dintre cele mai grave și mai periculoase, ca un compromis fatal al actului religios. Psihanaliștii le socotesc răzbunări dominante ale instinctului de agresiune, care refuză „dialogul“ socialului spre orientare etică.

După această trecere în revistă a maladiilor sau păcatelor împotriva credinței, vom zăbovi cu o scurtă reflexie asupra unui singur aspect de criză, mai „la ordinea zilei“ decât celelalte. E vorba de **indiferentismul religios**, care după cum am văzut îl admite pe Dumnezeu în transcendența Sa, dar îl declară absent în istorie și în viața omului. Chiar dacă statisticile oficiale, convențional alcătuite, nu conduc la îngrijorare, totuși mai mult ca oricând credința trăiește starea de criză determinată de secularizarea și desacralizarea actuală. Cei ce studiază cu obiectivitate, cu bună intenție și cu responsabilitate **aspectele pastorale ale credinței**, își exprimă tot mai mult îngrijorarea legată de înmulțirea numărului creștinilor „numai cu numele“ sau „numai după botez“... Fără a fi

pesimiști, și fără a ne încadra în critica negativistă, cu obiectivitate trebuie să vedem că realitățile scot în evidență faptul că de acea credință vie și dragoste frățească a primilor creștini care „a biruit lumea" păcatului (*I Ioan* 5, 4), ne despart milenii, acestea constituind doar realități ale trecutului... Asistăm azi mai mult ca oricând la indiferentismul față de credință și religie... Cei mai mulți creștini rămân la aspectul formal și festiv al credinței, dar și acesta sărbătorit în cea mai mare parte după obiceiurile lumii... În cadrul acestui indiferentism credința este aplicată cu precădere la împlinirea unor tradiții legate de anumite împrejurări ale vieții, la care creștinii se supun nu din convingere, ci din obligația de a nu ieși din obiceiul comun...Chiar dacă unii practică un bisericalism ritualistic, nici aceștia nu fac o mărturisire vie a credinței lor. Apoi, asistăm la „îmbulzeala" atâtor credințe care se învrăjbesc anarhic între ele, nu lipsite de interese meschine, încât ne apare apocaliptica întrebare: „când va veni Fiul Omului va mai afla credință pe pământ?" (*Luca* 18, 8). Se afirmă chiar că trăim o epocă **post creștină.** Și nu de adversarii credinței, ci de susținătorii ei. Visser't'Hooft, fostul secretar general al CEB spunea că cultura europeană a constituit o arenă unde sau înfruntat trei forțe: creștinismul, raționalismul științific și vitalismul neopăgân.[21]

Se impune în fața acestor situații de indiferentism religios, ca toți cei ce se numesc creștini să-și afirme identitatea printr-o credință vie și activă, iar Bisericile creștine să caute și să găsească metode și soluții, nu de învrăjbire între ele, ci de afirmare a valorilor creștine ca necesare sufletului omenesc, în măsură să schimbe chipul acestei lumi, făcând ca împărăția lui Dumnezeu să devină o realitate în viața ei.

În concluzie. Dacă stoicii considerau rațiunea ca o realitate divină înscrisă în sufletul omenesc, noi putem adăuga că credința este și mai mult, e **aureola acestuia, fiindcă prin ea sufletul omenesc se împlinește cultural, participând la valorile absolute și eterne.** Numai că **în condițiile firii care poartă în sine rănile păcatului**, credința se poate contamina și ea de maladiile spirituale, încât să devină un compromis al vieții duhovnicești; la fel cum și lumina rațiunii poate fi întunecată de stricăciunea firii. Credința este într-adevăr un **dar divin, dar depinde foarte mult de persoana care o recepționează și de**

modul cum este cultivată... Oricum, ea rămâne în strălucirea ei nepieritoare, asmenea unei coroane regale, chiar dacă aceasta e pusă pe capul unui cerșetor zdrențuros... De aceea, oricât de maladivă ar fi credința cuiva, prin **pocăință** poate reveni oricând la serenitatea și strălucirea ei, și implicit la **dobândirea demnității sale.**

5. Nevoia de „reconstrucție a credinței"

Văzând atâtea păcate împotriva credinței, care întunecă orizontul luminos al sufletului, făcând credința ineficientă sau chiar derutantă, G. Florovski pune în mod acut problema **„reconstrucției credinței"** celei adevărate, eficientă și vie, căutată ca necesară vieții. Ateii, scepticii, ereticii, schismaticii, superstițioșii, bigoții, fanaticii au fost și vor fi atâta timp cât lumea trăiește sub zodia păcatului, și bietul om este supus greșelii. De unii ca aceștia lumea va fi totdeauna plină, fiindcă omul are libertatea și capacitatea de a-și pune continuu întrebări, și a răspunde subiectiv, potrivit înțelepciunii și înțelegerii fiecăruia, a ambițiilor, orgoliului, și nu în ultimul timp al interesului. Sfântul Apostol Pavel spune că „trebuie să existe erezii, spre a se verifica credința fiecăruia" (*I Corinteni* 11, 19). Pe de altă parte, pot fi și oameni de bună-credință sau naivi, aderând la curente noi, socotindu-le aducătoare a mult căutatei mântuiri a sufletului. Alții sunt atrași de ideea de noutate, fiindcă în multe aspecte credința prea oficializată în care au pătruns multiple obiceiuri ce nu sunt înțelese, blochează de-a dreptul participarea la credința cea vie și dinamică. Nu credința în sine s-a învechit, ci tradiționalismul ritualistic exacerbat în conservatorismul care îl menține înțepenit în trecutul istoriei pierdută în timp... Acesta nu este pe măsură să evidențieze valorile actuale ale credinței, cerute de mentalitatea omului modern spre a le face viabile și necesare vieții lui... „Ceea ce trebuie să propovăduim noi astăzi – remarcă G. Florovski – este **reconvertirea la creștinism.** Aceasta e singura cale afară din impasul în care a fost adusă lumea prin eșecul creștinilor de a fi cu adevărat creștini. Evident, învățătura creștină nu răspunde în mod direct la nici o chestiune practică din domeniul politici sau economiei. La fel nici Evanghelia lui Hristos. Cu toate acestea, impactul asupra întregului

curs al istoriei umane a fost enorm. Recunoașterea demnității umane, a milei și a dreptății își au rădăcinile în Evanghelie. Lumea cea nouă poate fi edificată numai de un om nou".[22] „Lucrul de care avem nevoie în creștinism «într-un timp ca acesta» este tocmai o **teologie sănătoasă și existențială.** În realitate, atât clericii, cât și credincioșii însetează după teologie. Și întrucât de regulă nu se propovăduiește teologie, ei adoptă «teologii străine» și le combină cu fragmente din credințele tradiționale. Întreaga atracție a «evangheliilor rivale» din zilele noastre stă în aceea că ele oferă un fel de pseudoteologie, un sistem de pseudodogme. Ele sunt acceptate cu bucurie de cei ce nu pot găsi de fel teologie, în creștinismul redus, de stil «modern»... Omul modern s-a interesat prea mult numai de propriile lui idei și convingeri, de propriile lui atitudini și reacții. Criza modernă, precipitată de umanism – fapt de netăgăduit – a fost provocată de redescoperirea lumii reale în care astăzi credem cu adevărat. Redescoperirea Bisericii este aspectul cel mai decisiv al acestui nou realism spiritual... Astfel se realizează din nou conștiința faptului că Biserica nu este doar o societate de credincioși, ci Trupul lui Hristos. Faptul reprezintă redescoperirea unei noi dimensiuni, redescoperirea prezenței continue a dumnezeiescului Mântuitor în mijlocul turmei Sale credincioase. Această redescoperire aruncă o nouă rază de lumină asupra misterului existenței noastre dezintegrate într-o lume radical secularizată...".[23]

Mai mult ca oricând sufletul omenesc resimte golul existențial al neîmplinirii sale. De aceea se află hărțuit în căutarea seninătății pe care nu o găsește. Este dornic și flămând după destinul său veșnic. Privindu-l despuiat de sacralitate, dar dornic după ea, Hristos se adresează Bisericii Sale, ca altădată ucenicilor în pustie, zicând: „dați-le voi să mănânce..."

6. Cultivarea credinței ca serenitate a sufletului omenesc

Cultivarea credinței este necesară și acută pentru formarea virtuții teologice a credinței ca început și esență a vieții creștine ca și comuniune cu Dumnezeu, prin Hristos în Duhul Sfânt. Este necesară și acută și datorită situației de criză cu care este confruntată credința

într-o lume dominată de fascinația neopăgânismului modern desacralizant și secularizant. În mod particular, pentru Biserica din care facem parte, cultivarea credinței este un imperativ legat de activitatea misionară a Bisericii de a reconverti o generație de credincioși cărora o jumătate de veac le-a fost oprită instruirea religioasă și trăirea vie a credinței.

Reflectând asupra acestui subiect, vom încerca să sugerăm mai multe forme de cultivare a credinței.

a) Cunoașterea credinței este punctul de plecare în cultivarea credinței: „Acesta este viața veșnică să Te cunoască pe Tine..." (*Ioan* 17, 3). Cei ce nu sunt instruiți sistematic și eficient în cunoașterea credinței cad ușor pradă propovăduirilor prozelite, dintre care unele sunt de-a dreptul periculose atât credinței, cât și însăși vieții creștine și chiar vieții sociale.

Dar cunoașterea credinței nu are numai un aspect intelectual privind însușirea unor cunoștințe de religie. Credința este și trebuie să fie o realitate vie în sufletul celui ce o primește. Cel ce se instruiește în cunoașterea credinței creștine nu rămâne la însușirea unor adevăruri de credință, ci credința trebuie să-i deschidă sufletul și să-i aducă pe Dumnezeu în el, și în același timp să-l determine a comunica cu Dumnezeu, a-L simți pe Dumnezeu în viața lui; a-L iubi pe Dumnezeu. Altfel spus, Dumnezeu să devină o necesitate existențială descoperită și întreținută prin credință. Numai așa cunoașterea lui Dumnezeu are perspectiva specifică a eternității. Fără o credință vie, activă, „lucrătoare în dragoste", cunoașterea se acopere de humusul vremelniciei și rămâne inactivă.

b. Mărturisirea credinței este de mare importanță, fiindcă sub această formă facem o declarație de totală adeziune la viața divină. Și astfel credința devine o **putere a sufletului omenesc** și în același timp o datorie creștină. De aceea, Mântuitorul atrage cu luare-aminte Apostolilor înaintea începerii activității mesianice în lume, zicând: „Oricine mă va mărturisi pe mine în fața oamenilor, îl voi mărturisi și eu în fața Tatălui meu care este în ceruri" (*Matei* 10, 32).

Mărturisirea credinței te obligă la trăirea și aplicarea ei în viață. Adică, simplu vorbind, se cuvine, ești dator în fața propriei credințe să

fi asemenea mărturisirii sufletului tău. Mărturisirea are dimensiunea morală a ținerii cuvântului dat, ceea ce constituie în fond o problemă de caracter, ca statornicie și identitate în ceea ce spui și ceea ce faci.

Mărturisirea credinței se face în general sub formă verbală. Dar tot mărturisire a credinței sunt faptele propriu-zise pornite din convingerea unei mărturisiri sincere.

A. **Mărturisirea verbală** este necesară ca expresie a voinței libere. Ea este săvârșită prin simbolul de credință, sau cu prilejul primirii Sfintelor Taine. Mărturisirea credinței o evidențiază ca **act teandric** de adeziune și participare liberă la harul divin. Fără această mărturisire, harul nu-și are eficiența, fiindcă Dumnezeu intră numai în comuniunea sufletelor care se deschid spre El (*Apocalipsa* 3, 20). De aceea, mărturisirea verbală a credinței, ca o invitație a lui Dumnezeu în viața noastră, nu trebuie să fie formală și mecanică, ci din străfundurile de taină ale inimii. Mântuitorul a combătut formalismul steril, când a constatat că „poporul acesta se apropie de mine numai cu gura și cu buzele mă cinstește, dar cu inima lui este departe de mine" (*Matei* 15, 8). Mărturisirea femeii samarinence de la fântâna lui Iacob rămâne pildă pentru toți cei care cu convingere mărturisesc credința care le-a schimbat viața, și care mereu reprezintă o sursă de putere și de biruință.

B. **Mărturisirea credinței roditoare.** Aceasta este credința care demonstrează că „împărăția lui Dumnezeu nu stă în vorbe, ci în fapte" (*I Corinteni* 4, 20). Insistând asupra acestei realități, Mântuitorul arată că „orice pom bun face roade bune, iar pomul rău face poame rele. Nu poate pomul bun să facă roade rele, nici pomul rău să facă roade bune... Nu oricine îmi zice: «Doamne! Doamne!» va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui meu care este în ceruri" (*Matei* 7, 17-21). Totdeauna fapta convinge mai mult decât cuvântul. Dacă cuvântul nu este urmat de faptă aduce totdeauna sminteală. De aceea, cei vechi spuneau: **„exempla trahunt"**. Prin viață dovedești convingerea de neclintit a mărturisirii făcute. Dovedind că și tu crezi în ceea ce mărturisești, depui o chezășie că ceea ce spui poate fi vrednic de luat în seamă și de urmat. Pe de altă parte, faptele care mărturisesc credința oferă și un **model de urmat. Credința devine astfel concretă, realizabilă, posibilă și demnă de imitat**, fiindcă pune în evidență

valorile reale și necesare ale Evangheliei lui Hristos. De altfel, nici nu se poate concepe mărturisirea adevăratei credințe, fără strădania de a o face mai întâi vie și activă în viața ta. Dacă Hristos „locuiește prin credință în inimile noastre" (*Efeseni* 3, 17), „cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu poftele și cu patimile" (*Galateni* 5, 24). De aici și îndemnul Mântuitorului adresat Apostolilor și tuturor mărturisitorilor credinței: „așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât văzând ei faptele voastre cele bune să primească pe Tatăl vostru din ceruri" (*Matei* 5, 16). Vedem limpede că faptele ca mărturisire a credinței, fac ca aceasta să strălucească în inimile tuturor celor care nu numai că ascultă, dar și privesc, la viețuirea celor ce o fac cunoscută lumii.

c. Celebrarea credinței cu bucurie și nădejde se face prin viața Duhului Sfânt care creează **dispoziția sufletească de a sărbători credința.** Iar această bucurie și nădejde sfântă te unește cu Dumnezeu prin regăsirea calității de fiu în împărăția Sa ce va să vie, fapt care te eliberează de grijile vremelniciei. Pentru a ne pune în valoare nădejdea, mărturisim la Sfânta Liturghie: „Toată grija cea lumească să o lepădăm". Dar nu numai de grijile lumești ne lepădăm, ci și de patimile care ne împământenesc, rugându-ne în taină: „Nimeni din cei legați cu pofte și cu desfătări trupești nu este vrednic să vie, să se apropie, sau să slujească Ție, Împărate al slavei; căci a sluji Ție, este lucru mare și înfricoșat chiar pentru Puterile cele cerești...".

Totdeauna o victorie aduce după sine o sărbătorire a ei și presupune o bucurie. Noi sărbătorim cu bucuria Duhului întru nădejde, „moarte Domnului până va veni El" (*I Corinteni* 11, 26). Iar prin această sărbătorire, cu bucurie și nădejde, ne împărtășim cu Jertfa mântuitoare a lui Hristos care ni se aduce ca preț de răscumpărare până la sfârșitul veacurilor. Și astfel avem îndrăznire la Tatăl ca fii în unitatea Trupului lui Hristos, așteptând împărăția ce va să vie: „...Dă-ne nouă se ne împărtășim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a Împărăției Tale".

d. Cultivarea credinței sub formă eclesială. Sub formă eclezială credința poate fi cultivată în mai multe feluri:

A. Prin **cuvântul lui Dumnezeu care ni se adresează și ne edifică în credință.** Lecturile biblice și predicarea cuvântului prelungesc

activitatea profetică a lui Hristos până la sfârșitul veacurilor, iar Biserica slujind Cuvântul, adună într-o unitate de simțire și credință toate membrele ei ce sunt pătrunse de puterea Duhului Adevărului.

B. Prin **rugăciunea comună și împărtășirea aceluiași Duh**, credincioșii își aprind reciproc credința, asemenea unor cărbuni de pe o vatră de jăratic... Cei ce se aprind, se încălzesc și luminează cu aceeași putere unificatoare. Rostirea acelorași rugăciuni de către toți, unește în aceeași comuniune de simțire membrele trupului lui Hristos, prin harul care face din **credință o virtute teologică, ca act teandric.**

C. Prin **psalmodiere** inimile se înalță în unitatea aceleiași credințe, desfătându-se în bucuria și nădejdea comuniunii cu Dumnezeu. Deoarece cântarea prin eurythmia și harmonia aduce liniștea și seninătatea sufletului, credința psalmodiată poartă în sine amprenta serenității sufletelor care se împărtășesc de viața divină.

D. **Mărturisirea comună a simbolului de credință**, prin solemnitatea sa, imprimă și conștientizează realitatea credinței ecleziale ca viață în Hristos, prin Duhul Sfânt. De fiecare dată se adeverește că Biserica mărturisește adevărul credinței mântuitoare, „ca stâlp și temelie a adevărului" (*I Timotei* 3,15).

Note bibligrafice

[1] Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii* (trad. rom.) Iași, 1994, p. 109
[2] Pr. Prof. Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, București, 1987, p. 267
[3] *Duhul pierdut al Scripturii*, trad. drd. Ivan I. Ică, în rev. Mitropolia Ardealului, nr. 3/1986, p. 20
[4] Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Teologia în slujba vieții*, în rev. Studii Teologice, nr. 5-6/1968, p. 329
[5] *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 233
[6] T.Spidlik, op.cit. p. 111
[7] I. Bria, op.cit. p. 38
[8] Dr. Grigorie Marcu op.cit. p. 222-223
[9] Migne P. L. 43, 333
[10] Idem, p. 225
[11] H. Roventa, *Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, Introducere și comentar, București, 1929, p. 54
[12] *Epistola către Efeseni* XIV, 1 (PSB1), trad. pr. dr. Fecioru, București, 1979, p. 162
[13] *Răspunsuri către Talasie*, 55, Migne P. G.90, 564
[14] *Filocalia* vol. I, trad. cit. P. 347
[15] *Răspunsuri către Talasie*, 54, 43, Migne P. G. 90, 520, *Filocalia* vol. III, trad. cit.

p. 248; Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloaie, *Teologia morală ortodoxă*, vol. III, București 1981, p. 99
[16] Dr. Grigorie Marcu, op.cit. p. 222
[17] I. Bria, op.cit. p. 265-266
[18] Rev. „Secolului XX", nr. 2-3/1987, p. 28
[19] Clement C. Pavel, *Psihologia credinței*; București; 1941; Lucian Bologa, *Psihologia vieții religioase*, Cluj, 1930; N. Roventa, *Esența și rolul credinței în Teologie*, București, 1932
[20] Dimitrie Cioloca, *Virtutea teologică a credinței*; Cernăuți, 1924, p. 54-88
[21] Pr. Prof. Dr. Dumitru G. Popescu, o. c., p. 49.
[22] Op.cit. p. 21
[23] Op.cit. p. 23-24

NĂDEJDEA CA VIRTUTE TEOLOGICĂ

Clement Alexandrinul, de la care avem primul manual de morală creștină, definește pe **elpis** foarte scurt, ca fiind „așteptarea dobândirii unui bun“[1]. Apoi vine cu precizarea că bunurile așteptate pot fi din această lume, adică naturale, sau pot fi supranaturale. Bunul așteptat poate să fie dobândit ca venind din partea oamenilor sau din partea lui Dumnezeu. Așadar, nădejdea poate fi o virtute naturală și umană, aparținând sufletului omenesc ca năzuință privind obținerea bunurilor necesare vieții. Dar poate fi și virtute teologică, vizând lucrurile spirituale primite din partea lui Dumnezeu, în urma comunicării cu El.

Noi ne vom referi la nădejde ca **virtute teologică**, adică, privită ca o năzuință a sufletului omenesc de a dobândi bunurile veșnice, mântuirea sufletului, având ca temei făgăduința și ajutorul lui Dumnezeu.

Când ne referim la nădejde ca virtute teologică, va trebui mai întâi să vedem modul în care sufletul omenesc recepționează realitățile și bunurile spirituale, în devenirea lui axiologică. De aceea, virtutea nădejdii ne conduce totdeauna spre viitor.

Omul este singura ființă care privește și ia atitudine față de evenimentele pe care viața i le oferă, ca și de faptele sale referitoare la ele, printr-o abordare a lor, atât în prezent, cât și în trecut și în viitor. El abordă viitorul de pe două poziții sufletești: al grijii și al nădejdii.

1. Grija și nădejdea ca realități sufletești

Sub aspectul grijii pornind de la existența omului în lume, filosofia existențială, având-l ca lider pe Martin Heiddeger, proclamă că existența omului în lume are două aspecte: „sein zum Sorge“ (existența

pentru griji) și „sein zum Tode“ (existența pentru moarte). Viața însăși, spun acești filosofi, este „o cursă de la neant la neant“, iar „noi ne naștem destul de bătrâni ca să murim“.

Se apreciază că în procesul existenței umane grija este o virtute a cunoașterii (gnoseologică), fiindcă naște prudență în fața unui viitor favorabil sau nefavorabil omului și în felul acesta omul poate acționa în viață... Nimeni nu contestă valoarea prevederii ca „mamă a înțelepciunii“, a căutării și găsirii drumului care să-ți orienteze pașii spre un scop util. Dar grija în fața viitorului existențial aduce cu sine angoasa, care în fond este anxietatea, iar anxietatea ca tensiune psihică conduce spre maladie. Această existență anxioasă predispusă să îmbrace formele patologicului face ca existența umană structurată pe grijă, să închidă orizontul vieții spre moarte...

Dar omul poate privi în viitor și prin nădejde. Ea reprezintă o năzuință a sufletului plină de încredere în împlinirea unei așteptări cu finalitate sigură și favorabilă. Din acest motiv ea atrage interesul și dinamizează sufletul spre împlinire. Nădejdea aparține antologic sufletului și se înscrie ca o virtute naturală, legată de instinctul **de conservare a vieții.** Dar în același timp, **elpis** este și o **arete etike**, în sensul că, aparține dinamismului sufletesc, trebuie cultivată spre a impulsiona acțiunile umane spre ținuta devenirii axiologice a persoanei. Ea formează astfel o **deprindere** a sufletului de a nu se lăsa niciodată copleșit de greutățile vieții, de a nu rămâne pasiv și inoperant în fața tragicului ce de multe ori atentează asupra impulsului la creativitate, „strangulând“ energiile morale. De aceea, oricât de grea ar fi lupta vieții, nădejdea reprezintă forța sau energia sufletului de a naviga cu siguranță deasupra valurilor ei, încât pe drept cuvânt putea spune poetul: „Chiar de șapte ori în luptă dacă ai cădea rănit/ Dacă n-ai pierdut nădejdea, n-ai pierdut încă nimic“ (Traian Dorz).

Raportând grija la nădejde ca trăsături ale sufletului de a privi în viitor, Sfântul Marcu Ascetul arată că „nădejdea în Dumnezeu face inima largă, iar grija trupească o îngustează“[2]. Aceasta înseamnă că nădejdea presupune o deschidere, o lărgire a inimii, o dilatare spre ceva sigur, care îi aduce liniștea, pe când grija înseamnă o închidere a inimii, prin punerea în acțiune a instinctului de apărare într-o formă de

resemnare tumultuoasă și febrilă, care închizând orizontul vieții, aduce psihonevroza... Pe de altă parte, grija privește numai realitățile din această viață, pe când nădejdea oferă vieții un orizont deschis spre bunurile veșnice făcând ca sufletul să le dorească cu ardoare, și necontenit să tindă spre a ajunge în posesia lor. De aici vedem că dacă grija de cele mai multe ori închide aspirațiile sufletului omenesc, claustrându-le în pesimism, nădejdea le deschide spre optimismul împlinirii lor veșnice. Și înțelepții antici vorbesc despre **elpis** ca despre un mod de raportare la viața viitoare, bună pentru cei buni și fatală pentru cei răi. **Pitagoreii** puneau pe elpis ca scop al celor ce se dedicau la filosofie, care îi face pe oameni nemuritori. **Socrate** crede că sufletele oamenilor virtuoși părăsesc viața aceasta cu speranța fericirii, pe când cei răi trăiesc într-o „speranță" rea. După **Heraclit**, elpis vizează bunuri pe care omul nu le poate avea în această viață. **Parmenide** spune că el „contemplă cu mintea lucrurile absente, cu aceeași certitudine ca și cum ar fi prezente".[3] În același timp, elpis a constituit o teamă de mare interes, atât în mitologie, cât și în tragedia greacă. **Eschil**, referindu-se la Prometeu, spune că acesta a furat focul de la zei și l-a dat omului, deschizându-i prin aceasta posibilitatea independenței sale creatoare. Dar în același timp a luat omului și posibilitatea de a-și cunoaște viitorul, lăsând în locul ei „speranțe oarbe". Dar chiar oarbe fiind, ele sunt necesare omului. Când nu le are, orizontul spiritual al vieții se închide, și tristețea, nesiguranța și deznădejdea îi aduc disperarea existențială. De aceea spunem că nădejdea aparține sufletului omenesc ca aspirație spre nemurire. Viața însăși îl impune prin simțul de conservare înscris în onticul sufletului omenesc, ce necontenit refuză otrava morții, chiar și atunci când admite că este „o cursă de la neant la neant". Esop în fabula „Bătrânul și moartea" ilustrează deosebit de convingător acest fapt, arătând că un bătrân apăsat de greutatea lemnelor pe care le ducea, se oprește la un moment dat și cere să vină moartea. Când aceasta apăru și întrebă de ce a fost chemată, bătrânul răspunse: ca să-mi duci tu povara. Morala fabulei este că omul își iubește viața, oricât de chinuit și de nenorocit ar fi.

2. Raportul dintre credință și nădejde

Când ne-am referit la credință am văzut că în imnul pe care Apostolul i-l dedică, ea este definită ca „adeverirea celor nădăjduite, dovada lucrurilor celor nevăzute" (*Evrei* 11, 1). Se stabilește astfel între credință și nădejde o legătură organică și funcțională, în sensul că credința oferă obiectul, temelia și specificul nădejdii ca virtute creștină, dinamizând-o spre împlinirea ei. După cum arată F. Prat, „credința împiedică nădejdile noastre de a fi zadarnice și fantastice. Lucrurile care nu se văd, nu sunt invizibile prin natura lor, ci scapă spiritului nostru de observație. Fără a le fi văzut, noi știm prin credință că ele există: credința ține loc de probă".[4]

Obiectul nădejdii ca virtute creștină este credința în învierea Domnului: „Și nu voim să nu știți voi, fraților, despre care nu am nădejde. Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat așa cum Dumnezeu va scula prin Iisus pe cei adormiți împreună cu el" (*I Tesaloniceni* 4, 13-14). Înțelepți antici și-au dat seama de netemeinicia vremelniciei pământene, și au acordat o atenție deosebită lui „melete thanatou", prin acel „chairein" spus trupului... Dar au anticipat o lume ideală, căutând cerul printre norii nebuloși... Lor le-a lipsit certitudinea, de aceea prea puțini au fost aceia care să renunțe la obsesia vieții de acum și de aici... Creștinismul a deschis pentru prima dată în lume zările veșniciei prin certitudinea învierii, încât numai aici a triumfat biruința asupra morții; numai aici s-a putut spune că moartea este un câștig..."; numai aici se poate cânta imnul credinței nevestejite și a nădejdii că „celor din morminte viață dăruindu-le".

De aici vedem că temelia nădejdii ca virtute creștină este învierea domnului, iar obiectivul ei este învierea noastră prin Hristos, biruitorul morții. Această credință dinamizează sufletul spre împlinirea nădejdii ca spiritualitate spre bunurile viitoare. Cei ce au credința învierii, au și nădejdea comuniunii cu Cel înviat. Și această nădejde îl face pe om să-și poată duce crucea vieții cu cinste și demnitate până la capăt. Nădejdea aduce puteri nebănuite sufletului omenesc, devenind forța de neclintit care îi ridică omului apăsat de suferințe, privirea de la pământul negru și bolovănos, spre albastrul cerului fără nori... (De aceea

culoarea albastră e simbolul nădejdii).

În felul acesta nădejdea ca virtute creștină corelată de credință reprezintă **o năzuință plină de încredere** a sufletului omenesc în dobândirea bunurilor viitoare ale comuniunii cu Dumnezeu prin Hristos cel înviat și înălțat în Slava Sfintei Treimi. Dacă ar exista credința că idealul comuniunii veșnice cu Dumnezeu este realizabil, speranța devine „oarbă", un vis nebulos fără obiect și finalitate. Fiindcă ce este în fond nădejdea? Nimic altceva decât credința proiectată în veșnicie, năzuința și dorul după bunurile viitoare sigure și neînșelătoare, oferite de Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră... atunci și cei ce au adormit în Hristos au pierit. Iar dacă nădăjduim în Hristos numai pentru această viață, suntem mai de plâns decât toți oamenii. Dar Hristos a înviat din morți și s-a făcut începătura celor adormiți" (*I Corinteni* 15, 17-20).

Datorită faptului că fericirea este ținta supremă a sufletului omenesc, iar nădejdea e puterea sufletului de a năzui spre ea cu siguranță și nu la întâmplare, se naște fireasca întrebare: Cine oferă garanția că vom ajunge cu siguranță la ea? Răspunsul îl primim prin Cuvântul Scripturii, scris sub inspirația Duhului Sfânt. Cuvântul ne spune că certitudinea o avem de la „nemincinosul Dumnezeu" (*Tit* 1,2). „pentru că prin două lucruri de neschimbat (făgăduința și jurământul), în care e cu neputință ca Dumnezeu să mintă, noi cei ce am căutat scăpare la liman, să avem puternică îmbărbătare de a prinde (apuca) nădejdea ce ne stă înainte" (*Evrei* 6, 18). Sau: „să ținem neclintită mărturia nădejdii, pentru că Cel ce a făgăduit este vrednic de credință" (*Evrei* 10, 23).

În continuare ne întrebăm: ce ne-a făgăduit Dumnezeu ca încrezându-ne în El, să avem certitudinea nădejdii noastre? Domnul, înainte de a se fi despărțit de Sfinții Apostoli, le-a făgăduit și prin ei nouă tuturor: „Să nu se tulbure inima voastră. Credeți în Dumnezeu și în mine credeți. În casa tatălui meu mai multe locașuri sunt... mă duc să vă gătesc un loc... ca unde sunt eu să fiți și voi. (*Ioan* 14, 1-3).

Încrederea în cuvântul lui Dumnezeu, în făgăduințele Lui, dau fermitate credinței făcând din nădejde o năzuință de neclintit, fiindcă cuvântul lui Dumnezeu este asemenea stâncii în fața valurilor de nesiguranță ale vieții: „...În necazurile mele, de la marginea pământului am strigat către tine, urcă-mă pe stânca pe care mă pot sui! Că Tu ești limanul meu... Fă să locuiesc pururea în locașul Tău și să mă adăpostesc la umbra aripilor Tale" (*Psalmul* 60, 2-4).

Dacă credința oferă obiectul nădejdii, fiindcă omul își leagă speranța de bunurile viitoare pe care le cunoaște, și le anticipează prin credință; în același timp, **„speranța este sângele credinței**, fiindcă o înflorește și o face să trăiască în noi. De aceea, distrugând speranța, viața credinței se stinge ca și cea a unui om care își pierde sângele".[5] Aceeași reciprocitate dintre credință și nădejde o evidențiază Clement Alexandrinul și în următoarea formulare: „Credința constă în a alege învățătura, cunoașterea în a învăța și a cugeta; iar nădejdea în a dori aceleași lucruri".[6]

La fel, printr-o comparație deosebit de sugestivă, se arată că **nădejdea pentru credință e ca și apa pentru sămânță**.[7] Așa cum sămânța prinde viață, crește, se dezvoltă și rodește numai în anumite condiții de lumină, căldură și umiditate, tot astfel și credința este vie și lucrătoare numai dacă sufletul năzuiește neîncetat spre bunurile viitoare ale comuniunii cu Dumnezeu.

3. Raportul dintre nădejde și dragoste

Datorită năzuinței sigure, plină de încredere în făgăduințele lui Dumnezeu, nădejdea a primit simbolul „ancorei sigură și tare înfiptă în tărmul veșniciei" (*Evrei* 6, 19); sau simbolul culorii albastre, fiindcă această culoare reprezintă cerul fără nori, așa cum încrederea în făgăduințele lui Dumnezeu reprezintă o năzuință a sufletului omenesc ce nu cunoaște nici un obstacol. Marea forță de chemare și de atracție este iubirea veșnică a lui Dumnezeu. Ea este bunul suprem și veșnic spre care năzuiește sufletul omenesc.

Oferind comuniunea veșnică cu Dumnezeu, iubirea face din nădejde o **virtute teologică**. Dumnezeu este Binele suprem spre care tinde, neîncetat năzuiește sufletul omenesc. Dar Dumnezeu ca Bine suprem este iubire (*I Ioan* 4,16), ceea ce înseamnă că nădejdea ca dorință și aspirație spre veșnicie, spre bunurile veșnice, se împlinește în iubirea lui Dumnezeu. Având această năzuință a împlinirii în iubirea veșnică a

lui Dumnezeu, nădejdea devine virtutea care acționează în viața omului, dinamizând puterile sufletești, jertfind totul pentru a se regăsi plenar în ambianța comuniunii de iubire cu Dumnezeu: „Având dorința să mă desfac de această viață și să fiu împreună cu Hristos" (*Filipeni* 1, 23), spune Apostolul, „fiindcă moartea este un câștig, iar viața este Hristos" (*Filipeni* 1, 21). Pentru credinciosul care a simțit comuniunea iubirii lui Dumnezeu, nădejdea reprezintă o alergare spre ținta chemării celei de sus, asemenea alergătorului din arenă, care năzuiește să obțină cununa nevestejită a comuniunii de iubire cu Dumnezeu (*Filipeni* 3, 12-14). Dar iubirea lui Dumnezeu nu este numai o chemare, o năzuință neîntreruptă ci este și un **dar al nădejdii** oferit de Duhul Sfânt în sufletul nostru: „Iar nădejdea nu rușinează pentru că dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt cel dat nouă" (*Romani* 5,5). De aici vedem că nădejdea este o virtute teologică **teandrică**, fiindcă reprezintă interacțiunea năzuinței sufletului omenesc ca act liber, și harul Duhului Sfânt care se coboară spre a face din nădejde un „rod al Duhului" (*Galateni* 5, 22-23). În acest teandrism, caracterul de virtute se evidențiază prin aceea că omul nu rămâne indiferent așteptând să obțină bunurile veșnice, fără nici un fel de strădanie din partea lui. Ignațiu de Loyola spunea în acest sens următoarele: „Rugați-vă așa ca și cum totul ar depinde numai de Dumnezeu, dar lucrați ca și cum ar depinde numai de voi".[8]

În același timp teandrismul reprezintă și o chezășie, o garanție că Dumnezeu nu numai că ne făgăduiește, ci că promisiunea se realizează prin ajutorul ce ne vine din partea Lui. Prin urmare, nădejdea ca virtute teologică are elementul uman al năzuinței sufletului, precum și elementul divin al făgăduinței al arvunei sau chezășiei (care constă în învierea Domnului), precum și ajutorul harului Duhului Sfânt, pentru a putea intra prin această virtute în comuniune cu Dumnezeu.

Așadar, nădejdea ca virtute teologică fiind o năzuință a sufletului spre bunurile veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu, se împlinește în dragostea lui Dumnezeu. În felul acesta **elpis** dinamizează sufletul omenesc, îi dă energie și creativitate de a se regăsi în iubirea lui Dumnezeu, și necontenit a crește în desăvârșirea ei: „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul și să se îmbărbăteze inimile voastre" (*Psalmul* 20, 35).

Dar în același timp nădejdea va înceta în veșnicie. La fel și credința. Numai iubirea este veșnică. Celelalte două virtuți se împlinesc în iubire, fiindcă Dumnezeu este iubire (*I Ioan* 4, 16) și El „va fi totul în toate" (*I Corinteni* 15, 28).

Pe de altă parte însă privind raportul dintre nădejde și iubire putem spune că și nădejdea își aduce contribuția la orientarea dragostei existente în sufletul omenesc spre a desăvârși firea omenească în Dumnezeu. Astfel, în unitatea organică și funcțională a nădejdii și iubirii, nădejdea ca virtute teologică care îndreaptă năzuințele umane spre Dumnezeu, nu lasă erosul existent în sufletul omenesc să se „piardă" în căutările sterile ale vremelniciei, lăsându-se ispitit de aparența frumusețilo atrăgătoare spre păcat; sau să decadă în egoismul lăcomiei după acumularea bunurilor materiale prisositoare; sau să devină nesinceră în relațiile cu semenii (*Romani* 12, 9). Nădejdea ca virtute teologică ține privirile iubirii ațintite spre „ținta chemării celei de sus" (*Filipeni* 3, 12) și spre împlinirea menirii ei cu Dumnezeu.

Din cele până aici tratate, putem face în continuare unele precizări rezumative care ne ajută să sistematizăm spre o mai bună înțelegere sensul nădejdii în viața duhovnicească.

4. Necesitatea și însușirile nădejdii

Nădejdea ca virtute teologică reprezintă o **necesitate** a sufletului omenesc de a depăși zonele terestre ale vieții, de a trece din humusul istoriei în viața spirituală a eonului veșnic ce va să vină, pentru ca împărtășindu-ne din viața lui Dumnezeu să primim puterea de a trece peste vicisitudinile vieții, năzuind necontenit spre fericirea veșnică pe care Dumnezeu a pregătit-o tuturor celor ce-L iubesc pe El (*Romani* 8, 29). Această neîntreruptă dorință a mântuirii animată de dorul fierbinte al comuniunii veșnice cu Hristos, ca efect al dragostei care necontenit ne atrage spre El, oferă sufletului omenesc puteri creatoare și nu-l lasă pradă ispitelor și păcatelor care îl pândesc la tot pasul. De aici și îndemnul apostolic: „Să nu vă părăsească încrederea (nădejdea) voastră pe care o așteaptă o mare răsplătire" (*Evrei* 10, 35).

Privind **însușirile sau caracteristicile** nădejdii ca virtute teologică,

distingem mai multe aspecte.

1. Să fie **luminată de credință și iubire**, în sensul că ținta ei nu trebuie pământeană, să se oprească la dorințele care vizează exclusiv bunurile acestei vieți, ci pe acestea să le selecteze și să le îndrepte spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Astfel, nădejdea luminată ne conștientizează că suntem „străini și călători pe pământ" (*Evrei* 11, 13) și că „nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm (așteptăm) pe cea care va să vie" (*Evrei* 13, 14).

2. Să fie pătrunsă de lucrarea harului divin și astfel să fie **puternică**, ca stânca de granit ce nu poate fi dărâmată de valurile vieții. Iar pentru a fi așa, nădejdea ca virtute teologică trebuie să reprezinte o necontenită urmare a vieții lui Hristos prin împărtășirea din duhul iubirii Lui, știind că „fără El nu putem face nimic" (*Ioan* 15, 5), iar prin El putem împlini toate aspirațiile duhovnicești. Apostolul spune în acest sens: „Toate le pot în Hristos care mă întărește" (*Filipeni* 4, 13). El mă întărește, El îmi dă putere, fiindcă El știe mai bine ca oricine slăbiciunile și neputințele firii, precum și neajunsurile și aspirațiile vieții. În textul original „ενδυναμουντι" și ne duce cu gândul la dinamul, precum apa care pune în funcție o întreagă instalație electrică din care emană lumină și energie. Tot astfel comuniunea cu Hristos este asemenea **dinamului** generator de lumină și putere duhovnicească, ce ne înalță inimile și viața spre zările veșniciei.

3. O nădejde luminată de credință și iubire, devine prin duhul vieții lui Hristos puternică și **vie**. Această viață o va împlini nădejdea din viața lui Hristos cel înviat, biruitorul morții. Iar **„nădejdea vie"** (*I Petru* 1, 3) va anima totdeauna aspirațiile sufletului omenesc spre împlinirea lor în viața plină de iubire a lui Hristos într-o comuniune veșnică, de care nimeni și nimic nu ne va mai putea despărți.

5. Privire interconfesională

1. **Romano-catolicii** în spiritul lor analitic fac prea mare deosebire între nădejde ca **încredere** și ca **năzuință** a sufletului omenesc. Considerăm că e mai potrivit să unim acești doi termeni pentru a înțelege mai bine întreaga dimensiune a nădejdii ca **încredere și năzuință**. Pe de altă parte ei pun prea mult accentul pe factorul voluntar, pe voință, când e vorba de acțiunea nădejdii spre veșnicie. Legătura indisolubilă a nădejdii cu credința și iubirea ne asigură că nu greșim dacă considerăm nădejdea ca un act psihologic integral. Credința îi oferă nădejdii obiectul cunoașterii, iar iubirea îi aduce căldura și puterea spre acțiune și desăvârșire în comuniunea cu Dumnezeu.

2. Pe de altă parte, protestanții identificând credința cu nădejdea, potrivit „solafideismului", trag concluzia că așa cum numai prin credință ne mântuim, tot astfel putem avea și siguranța absolută a mântuirii. Aceasta a devenit apoi lozinca prozelitismului neoprotestant și sectar... Propagarea unei astfel de concepții este nu numai înșelătoare, ci de-a dreptul periculoasă, fiindcă generează mândria diabolică a dezbinării creștine mergând până la sfidarea celorlalți creștini care nu-și însușesc concepțiilor lor, și nu împărtășesc crezul lor. Fiind lipsiți de duhul smereniei, prozelitismul neoprotestant și sectar rămâne exclusivist stagnând progresul duhovnicesc. Datorită slăbiciunilor omenești trebuie totdeauna să avem în atenție faptul că oricând putem cădea din har prin ispita diavolului care prin însăși această „siguranță" ne strecoară în suflet mândria ucigătoare a vieții duhovnicești. Dacă apostolul ne îndeamnă să „lucrăm cu frică și cu cutremur la mântuirea noastră" (*Filipeni* 2, 12); și dacă ne avertizează că „celui ce i se pare că stă, să ia aminte să nu cadă" (*I Corinteni* 10, 12), atunci conceptul corect al mântuirii trebuie temeluit cu smerenie pe nădejdea ajutorului lui Dumnezeu, și nu pe siguranța unei îngâmfări scabroase. Și atunci vom zice împreună cu Apostolul că noi avem prin Hristos în Duhul Sfânt **„nădejdea mântuirii"** (*Romani* 8, 24).

6. Cultivarea nădejdii

1. Mijlocul cel mai eficient de cultivare a nădejdii este **rugăciunea**. Prin rugăciune noi intrăm în comuniune de iubire cu Dumnezeu și reușim să pregustăm bunurile spirituale ale împărăției celei veșnice a lui Dumnezeu. Ne împărtășim de viață divină, aflându-ne limanul liniștit al vieții de multe ori bântuită de nesiguranță și neîncredere. Rugăciunea ne dă certitudinea idealului spre care năzuim.

2. **Cuvântul lui Dumnezeu este „viu și lucrător"** (*Evrei* 4, 12), **este „duh și viață"** (*Ioan* 6, 63) pentru cei ce se apropie de El cu smerenie și cu iubire, ca față de Dumnezeu. Prin el îți vorbește de fiecare dată Dumnezeu și îți transmite puterea de a crede în „cele nădăjduite". Prin cuvântul său Dumnezeu ne transmite promisiunea, făgăduința bunurilor viitoare, indicându-ne și mijloacele pe care ni le oferă spre a ajunge în veșnica Lui comuniune. Tot prin cuvânt ne dă și încredințarea că totdeauna va fi în sprijinul nostru și niciodată „nu ne va lăsa și nici nu ne va părăsi". Iar prin aceasta avem curaj să zicem: „Domnul îmi este ajutor și nu mă voi teme" (*Evrei* 13, 5-6).

Dar chiar și numai simpla lectură a Bibliei oferă învățămintele și modelele cele mai înalte și autentice ale nădejdii în Dumnezeu, pe care urmându-le descoperim drumuri noi de a te încrede, și necontenit a năzui, asemenea lor, spre viața veșnică.

3. **Imitarea vieții martirilor și a sfinților** contribuie la mult la întărirea nădejdii ca virtute teologică. Martirii au fost oameni ca noi, cu aceleași slăbiciuni și defecte, dar aspirațiile lor spre comuniunea iubiri veșnice cu Dumnezeu, credința lor biruitoare le-a ținut nădejdea mereu trează, încât ei reprezintă pentru fiecare din noi, și rămân până la sfârșitul veacurilor eroi ai nădejdii de neclintit în obținerea comuniunii veșnice cu Hristos, care aflându-se în viața lor suferea, în durerea lor sfințitoare. La fel și sfinții, oricare din ei, rămân modele de urmat în cultivarea până la sfințenie a virtuții nădejdii. Se știe că Mântuitorul ca pisc al desăvârșirii duhovnicești a fost în posesia tuturor virtuților, dezvoltate până la desăvârșirea lor. Sfinții se remarcau mai ales prin cultivarea uneia din virtuți în armonie și unitate cu toate celelalte. Astfel, avem chipuri de sfinți care ne oferă modele în cultivarea nădejdii în diferitele împrejurări ale vieții. Pe de altă parte, sfinții ca modele sunt mai ușor de imitat decât Mântuitorul care a fost și Dumnezeu, și în care nu exista păcat, viața sfinților este o continuă luptă cu păcatul, dar și o izbândă asupra lui. Și ei au imitat viața duhovnicească a Mântuitorului în autentica strădanie de a ajunge la piscul ei de sfințenie. Pentru acest motiv, ei rămân pentru noi asemenea unor **jaloane**, care ne indică drumul ce trebuie să-l străbatem pentru a ajunge la piscul desăvârșirii vieții lui Hristos. În același timp sfinții se află în comuniune cu noi ca unii care

se împărtășesc de slava veșnică. Iar ca biruitori ai păcatului și ispitelor înțeleg strădania, necazurile, nevoile și suferințele noastre din această viață, și ne stau în ajutor ca mijlocitori către Dumnezeu, în aceeași comuniune de iubire.[9]

4. Este cunoscut apoi faptul că virtutea se prezintă în unitatea vieții în Hristos prin Duhul Sfânt. Ca viață a Duhului, ea este una singură, dar razele ei de lumină sunt multiple. Ca roadă a Duhului Sfânt virtuțile se desprind ca razele de lumină ale soarelui, ca să lumineze prin aceea în a căror viață strălucesc, precum și întunericul lumii, fiind în același timp tot atâtea căi ce conduc spre viața în Dumnezeu. Virtuțile se condiționează și se cauzează reciproc, încât nu poți spune că nu ai una din ele, ci căderea dintr-o virtute atrage după sine dezordinea întregii vieți duhovnicești. Și invers, creșterea într-o virtute, le aprinde și pe celelalte, precum și celelalte se aprind de raza de lumină a unei singure virtuți. În acest proces general și unitar al vieții duhovnicești, nădejdea se cultivă atât în contextul virtuților teologice, cât și a celor cardinale, cât și a virtuților speciale, care constituie rodul Duhului Sfânt, precum ar fi: răbdarea, curajul, bucuria. Acestea din urmă pot fi socotite roade ale nădejdii, dar în același timp, ca roade, ele sunt și susținătoare ale nădejdii. Fiindcă cel ce are nădejde va avea răbdare, curaj și bucuria vieții, ca rod al Duhului Sfânt, dar în același timp și acestea înaripează nădejdea spre zările veșniciei, se împlinesc în nădejde, ca într-un far de lumină, conform învățăturii apostolice: „...am avut apropiere prin credință la harul acesta în care stăm, și ne lăudam cu nădejdea măririi lui Dumnezeu. Și nu numai atât, ci ne și lăudăm în necazuri, știind că necazul aduce răbdare, iar răbdarea încredere, iar încrederea nădejde. Iar nădejdea nu rușinează pentru că dragostea lui Dumnezeu s-a născut în inimile noastre prin Duhul Sfânt cel dat nouă." (*Romani* 5, 2-5).

7. Păcatele împotriva nădejdii ca virtute teologică

Păcatele împotriva nădejdii sunt redate de două extreme dăunătoare vieții duhovnicești, care compromit virtutea. Aceste extreme reprezintă un prea mult și o lipsă. Aceasta din urmă este deznădejdea, ca pierdere a încrederii în făgăduința lui Dumnezeu și în ajutorul lui. Prea multul îl

reprezintă lipsa de discernământ dintre faptă și răsplată, ceea ce duce la compromiterea dreptății lui Dumnezeu. Acest păcat este redat de prea multa încredere în bunătatea lui Dumnezeu, care ne iartă nelimitat oricât de mult am păcătui. Acesta este un abuz, o depășire a măsurii. Iar consecințele acesteia sunt prăpăstioase asupra vieții spirituale.

1. Deznădejdea ca pierdere a încrederii în Dumnezeu este un păcat apăsător, încât sufletul omenesc rămâne însingurat și înstrăinat, prin pierderea comuniunii cu Dumnezeu. Iar consecința acestui fapt rezidă în anularea aspirațiilor și a elanului devenirii sufletului omenesc, făcându-l să lâncezească într-o fobie obsesiv-anxioasă, copleșită de cele mai multe ori de sentimentul vinovăției ce conduce spre complexul de inferioritate, și mai ales spre maladiile depresive. Lipsa unui orizont luminos face ca sufletul să zacă învins în noaptea întunecată a existenței sale ca într-o peșteră fără ieșiri... Și în astfel de situații, el fumegă în beznă, sufocat de „rumegușul" care înăbușă căldura și dinamismul său creator.

Pe un astfel de fundal moral, tragicul ființării poate continua mai departe prin pierderea variantelor și argumentelor existențiale, ducând la disperare și descurajare fatală, amintindu-ne de cuvintele adresate de Enea ostașilor săi odată cu căderea Troiei: „una salus victis, nullam sperare salutem" (*Eneida* 11, 354).

Moralistul Bernhard Häring arată că deznădejdea are două forme: a) lipsa adevăratei cerințe după bunurile divine, creând o detașare de dragostea lui Dumnezeu și omul devine prizonierul plăcerilor carnale; b) lipsa încrederii în atotbunătatea lui Dumnezeu.[10]

2. Încrederea peste măsură reprezintă extrema opusă deznădejdii, Ea redă cutezanța nesăbuită sau îndrăzneala oarbă. Aceasta alungă „temerea salutară" ca moment necesar vieții duhovnicești. Îndrăzneala își atribuie momentul împlinirii speranței cu prezumție. Ea păcătuiește contra dreptății divine. Îndrăzneala contravine dărniciei, necunoștinței și stăruinței, fiindcă cel îndrăzneț socotește că darul divin e un merit al lui, sau că îl va merita în viitor... După cum se vede, acest fapt este foarte aproape de nesocotirea rugăciunii și încălcarea smereniei.[11]

Acest păcat al încrederii peste măsură poate avea și o adresare personală, socotind că faptele bune săvârșite au precădere față de

harul divin și ajutorului de la Dumnezeu. Este cunoscută din istorie erezia lui Pelagiu, contra căruia s-a ridicat Fericitul Augustin, combătându-l necruțător, însă cu o așa de mare putere încât el însuși a căzut în greșeala predestinației.

Analizând aceste două păcate împotriva nădejdii, un teolog conchide că: în timp ce omul îndoielnic anticipă starea de neîmplinire, cel prea îndrăzneț își atribuie deja împlinită starea nădejdii".[12]

Sfântul Ioan Scărarul arată că aceste două păcate aduc multă tulburare și derută, atunci când credinciosul le cade victimă în ispită: „ Vrăjmașul cel fără de omenie și ocrotitorul desfrânării zice la început că Dumnezeu este iubitor de oameni și mult iertător al patimii acestuia, ca una ce e firească... pentru a ne îndemna la desfrânare. După ce am păcătuit însă, ne spune că este nemilostiv, pentru a ne prăbuși în deznădejde. Când întristarea și nădejdea ne dau târcoale, nu mai avem energia săvârșirii altor păcate; dar când acestea au dispărut, tiranul începe din nou să ne vorbească despre bunătatea lui Dumnezeu, spre a ne duce astfel în ispită".[13]

Aceste păcate împotriva nădejdii tulbură atât de mult relația cu Dumnezeu, încât pentru gravitatea lor au fost considerate ca fiind păcate împotriva Duhului Sfânt.

Dat fiind faptul că ele denaturează și falsifică funcționalitatea conștiinței morale ca judecător al faptelor noastre, remediul lor constă și în strădania formării unei conștiințe sigură, dreaptă și trează asupra faptelor noastre raportate deopotrivă la iubirea și dreptatea lui Dumnezeu.

Note bibliografice

[1] *Stromate* II, VI, 27, 1, trad. Pr. D. Fecioru (PSB 5)
[2] *Filocalia*, vol. I, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 263
[3] Nicolae Georgescu, *Doctrina morală după Clement Alexandrinul*, București, 1933, p. 46
[4] *La Théologie de Saint Paul*, I, Paris, 1934, p. 462-463.
[5] Clement Alexandrinul, *Pedagogul* I, IV, 38, 3 (PSB 4), trad. Pr. D. Fecioru, București, 1982, p. 172
[6] *Stromate* VII, XIII, 77, 2
[7] Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii*, tratat de Spiritualitate, Iași, 1994, p. 59
[8] T. Spidlik, o.c., p. 62
[9] Se poate vedea mai pe larg Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Sfinții în viața morală ortodoxă*, volumul: „Studii de Teologie Morală", Sibiu, 1969, p. 312-338

[10] *Das Gesetz Christi*, vol. II, Freiburg in Breigsau, 1963, p. 100
[11] *Idem* p. 121
[12] J. Piepper, *Über die Hoffnung* (4 Auflage), München, 1949, p. 67
[13] *Scara Raiului*, Cuvântul XV, trad. Mitropolit Nicolae Corneanu, Timișoara, 1994, p. 308-309.

ROADELE NĂDEJDII CA VIRTUTE TEOLOGICĂ

Am văzut din cele până aici tratate că nădejdea este în plastica și sugestiva exprimare apostolică „o ancoră a sufletului sigură și tare, cea care pătrunde în adâncul catapetesmei" (*Evrei* 6, 19). Imaginea este deosebit de adâncă și plină de sens. E suficient să ne gândim la truditii marinari în luptă cu valurile înfuriate și spumegânde ale mării aflați în furtună. Corabia lor lovită și clătinată în toate părțile s-ar scufunda, și ei ar cădea pradă valurilor nemiloase, dacă nu ar avea ancora ca să le fixeze cu siguranță și tărie corabia. Tot astfel se întâmplă și cu bieții pământeni loviți de nemiloasele vânturi și valuri ale vieții. Dacă nu ar zări peticul luminos de cer spre care să privească din vijelioasa confruntare cu vicisitudinile de tot felul, cu suferințele, nevoile și necazurile care îi sufocă de multe ori perspectiva vieții, închizându-i orizontul ei luminos, s-ar scufunda fără drept de apel... Și într-adevăr nu puțini sunt dintre aceia care, pierzându-și speranța, cad pradă, din nefericire, tocmai idealului lor... Situația devine mai tragică atunci când ceea ce altădată i-a animat spre zări senine, le-a devenit apoi destinul tragic al existenței lor... Nu e numai lipsa de prevedere, nici paradoxul vieții, ci descumpănirea ce face ca deznădejdea fatală să sufoce respirația sufletului... Dar nu numai acești învinși ai vieții, despuiați de orice optimism prin fatalitatea oarbă a neîmplinirii, își încheie călătoria pe marea vieții înecați tragic de valurile ei, ci și marii optimiști, incorigibilii susținători ai vieții pământene care au considerat că aici și acum e

totul... Tocmai aceștia în destrămarea zâmbetului lor triumfal, când senectutea lipsită de nădejde învierii le anunță apusul ireversibil, nu le mai rămâne decât să fredoneze în gol, fără ecou, cuvintele înțeleptului: „Omnia vanitas sunt"... De aceea nădejdea învierii în Hristos e ancora corabiei aflată în furtuni, care o stabilizează în așteptarea cerului senin...

Apostolul completează mai departe imaginea ancorei corespunzătoare nădejdii creștine. Aceasta este o virtute teologică prin care intrăm în Sfânta Sfintelor, acolo unde întâlnim intimitatea lui Dumnezeu, de care ne legăm viața, aspirațiile și idealurile sufletului nostru. Iar atât timp cât humusul vieții pământene este derutant și înșelător, numai nădejdea ca virtute teologică ne aduce puterea de neclintit a încrederii și năzuinței spre eonul viitor ce va să fie.

Arătam că nădejdea înseamnă așteptarea dobândirii unor bunuri în viitor. Nădejdea va avea astfel ca rod **răbdarea**, fiindcă aceasta întărește puterile sufletești ale așteptării. Răbdarea devine prin nădejde virtutea prin care depășim ispita și necazurile de tot felul pe care le întâmpinăm în viață. Sfântul Apostol Pavel, accentuând răbdarea ca rod al nădejdii arată că „ne lăudăm în necazuri, știind că necazul aduce răbdare și răbdarea încercare, iar încercarea nădejde" (*Romani* 5, 2-5). În același timp, răbdarea nu are caracterul pasiv al suferinței oarbe. Ea activează **curajul** ca acțiune, atât în lupta vieții, dar mai ales în faptele care conduc spre comuniunea veșnică cu Dumnezeu. Astfel putem spune că **bărbăția creștină** ca rod al nădejdii reprezintă o angajare în acțiune și răbdare, atunci când ne aflăm în suferință. Iar efectul lui benefic este acela de a întări sufletele celor care îl practică, după cuvântul psalmistului: „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul și să se îmbărbăteze inimile voastre" (*Psalmul* 30, 23). Mai mult decât atât, nădejdea, ca virtute teologică menită să îndrepte privirile și acțiunile noastre spre bunurile viitoare, naște totdeauna în suflet **curajul** ca forță de acțiune în viață, având încredințarea ajutorului ce ne vine din parte lui Dumnezeu: Așa că avem curaj să zicem: „Domnul îmi este ajutor și nu mă voi teme. Ce îmi va face mie omul?" (*Evrei* 13, 6).

Nădejdea ca virtute teologică rodește în suflet pe lângă **răbdare** și **curaj**, și **bucuria**, ca anticipare a mântuirii și ca dorință a împlinirii ei în comuniunea veșnică cu Dumnezeu: „Avem încredere și voim mai bucuros să plecăm din trup, și să petrecem cu Domnul" (*II Corinteni* 5, 8).

Toate aceste **roade ale nădejdii** indicate de Apostol vor deveni în spiritualitatea creștină **virtuți specifice**, menite să dea vieții o dimensiune nouă și superioară față de ceea ce reprezentau ele în trecut, sau față de modul în care erau și sunt cunoscute în viața laică. Aceasta datorită faptului că atât **răbdarea** cât și **bucuria** vor fi cunoscute și tratate ca **rod al Duhului Sfânt** (*Galateni* 5, 22-23), iar **curajul**, ca **viață în Hristos prin Duhul Sfânt, va primi un înțeles nou**, determinat și corelat de noile valori ale credinței, nădejdii și dragostei, ca virtuți teologice. Pentru a înțelege mai bine, e suficient să ne gândim și numai la curajul militar sau civil, comparativ cu curajul specific creștin, realizat cu precădere în viața martirilor. Dacă bunăoară curajul militar ca act de eroism moral era impulsionat de sentimentul patriotic și reprezenta în fond o acțiune de distrugere și nimicire a dușmanului prin dârzenie, ură și ucidere; **curajul martirilor** era un act de jertfă biruitoare și eroism moral pornit din dragoste, față de Dumnezeu, și ca prezență a lui Hristos în cel ce sufere pentru El, manifestându-se totdeauna cu maximă iubire, nu numai față de frații care împărtășeau aceeași credință, ci și față de dușmani...

Se impune deci să acordăm un spațiu mai larg **roadelor nădejdii**, spre a le identifica specificul creștin de acțiune, deosebite de modul în care erau ele concepute ca realități și calități sufletești, adică virtuți, menite să-i imprime omului demnitatea sa unică în univers. În felul acesta vom pune în valoare nu numai noutatea pe care o aduce spiritualitatea creștină, ci și modul în care se cuvine să cultivăm aceste virtuți ca roade ale nădejdii, și ca viață în Hristos prin Duhul Sfânt.

1. RĂBDAREA
– VIRTUTE CREȘTINĂ CA ROD AL DUHULUI SFÂNT

I. Necesitatea și motivația răbdării ca virtute creștină

În primul rând, răbdarea este o virtute naturală, cerută de firea omului, raportată la viață, care se desfășoară în timp.

Cât timp trebuie de pildă să așteptăm ca cineva, după ce se naște, să ajungă la maturitate și să-și creeze un rost în viață?! ... Ne dăm seama apoi fără prea mare greutate din experiența de zi de zi, că orice lucrare temeinică solicită așteptarea realizării ei în timp. Cât timp trebuie să aștepte medicul, de pildă, să aducă însănătoșire bolnavilor, dascălului ca să dăltuiască caractere și orientare profesională, elevului ca să ajungă la împlinirea idealurilor, țăranului ca să recolteze rodul semănatului, muncitorului ca să realizeze lucrări de calitate și să descopere căi noi mai utile și mai eficiente care să slujească progresului omenirii. A apărut astfel și noțiunea de „răbdare profesională" și se spune că „geniul nu este altceva decât o mare dispoziție pentru răbdare" (G. Buffon). Pentru acest motiv, răbdarea ca virtute trebuie mereu susținută și cultivată ca și caracterul moral cerut de firea omului. Acest fapt a fost remarcat de înțelepciunea tuturor popoarelor și exprimat în diferite moduri. Astfel un dicton albanez spune așa: „lemnul se usucă, piatra crapă, omul însă rabdă", altul: „cu răbdare și tăcere face agurida miere" (român), „cuvânt cu cuvânt se fac marile cărți" (francez), „cine aduce mereu

câte o roabă de pământ, cu timpul poate ridica un munte" (persan), „lecție cu lecție fac omul învățat" (italian).

Se spune despre Împăratul Octavian Augustus că adesea, combătând graba în efectuarea unei bătălii, obișnuia să spună: „Festina lente" (Suetoniu, *Viața celor doisprezece cezari*, cap. 25).

În al doilea rând, răbdarea, pe lângă sensul de așteptare în timp, ea este cerută de viață însăși, datorită faptului că **viața nu este numai liniștită, ea este și luptă, este și jertfă.** Și jertfa și lupta pentru a ajunge la biruință, cer întotdeauna răbdare. De aceea s-a spus că la baza oricărei opere mărețe stă iubirea și jertfa, dar ambele se întemeiază pe răbdare. Legenda zidirii Mănăstirii Argeș este concludentă în acest sens ... Se spune apoi că în crearea operelor mărețe „nu este numai inspirație, ci și transpirație"...

În al treilea rând, răbdarea este și ethike arete, adică virtute morală care angajează sufletul în acțiune, în special voința, care realizează fapta.

Sub aspect moral, răbdarea înseamnă crearea caracterului moral ca stăpânire de sine. Și această stăpânire de sine îți solicită posibilități de a gândi cu luciditate înainte de a spune o vorbă sau înainte de a săvârși o faptă; și pe măsură ce-ți câștigi această deprindere a stăpânirii de sine, în aceeași măsură îți câștigi liniștea și pacea sufletului tău.

II. Formele prin care este redată virtutea creștină a răbdării

1. Stăpânirea de sine ca putere a sufletului de a răbda în suferință. Aceasta este marea libertate care creează caracterul moral ca statornicie în bine, ca năzuință spre lumină, oricât de întunecat ar fi cerul vieții. Ideea de suferință provine de la πάσχω, care înseamnă a îndura întru răbdare, a suferi o durere. El redă funcția **răbdării în suferință.** De aici și πάθος care exprimă ideea de efervescență afectivă ca pasiune, în sensul de atracție spre noutate, adică **dispoziția** sufletească de a cunoaște, devenind un prim concept filosofic, ca **dispoziție** de a te așeza față de realitate, într-o relație de cunoaștere.[1] **Stoicii** foloseau pluralul πάθη pentru a defini afectele ca „boli ale sufletului" (νόσοι τῆς ψυχῆς), de unde a intrat și în medicină, sub numele

de „patologie“, pentru a indica aspectul de contrarietate față de funcția normală a organelor, cea ce este identică cu boala ca suferință fizică sau sufletească (fiindcă se vorbește și de psihopatologie). Noi îl vom folosi în sensul simplu de suferință, care atrage după sine în mod necesar răbdarea, ca putere a sufletului de a suporta încercările ispitelor de tot felul ale vieții. Adică răbdare ca și călire moral - spirituală prin ispite și suferințe. Cum fierul se călește prin foc, tot astfel și omul se călește prin răbdarea suferinței. De aici și optimismul eshatologic pe care îl promovează nădejdea prin stăruința celui ce rabdă ispita cu stăpânirile de sine, după cuvintele Apostolului: „Fericit bărbatul care rabdă ispita, căci fiind încercat, va lua cununa pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor cel iubesc pe El“. (*Iacob* 1,12). În sens biblic răbdarea este dată și determinată de suferință ca realitate existențială și de destin, idee exprimată prin cuvântul **„cruce“**, desemnând greutățile, necazurile și ispitele de tot felul ale vieții. Este sugestivă definiția pe care Fr. W. Foerster o dă crucii. Pentru modul ingenios de a fi intuit, o redăm ca o digresiune: „Ce este crucea? Două lemne încrucișate – ca parabolă a destinului omenesc! Căci ce este viața omenească? O dorință, un noroc, o pasiune – și o dungă peste ele“.[2] Cuvântul este luat din circulația lui populară generalizată pe timpul Mântuitorului. De aceea Iisus Hristos îl folosește curent, ca o expresie bine cunoscută oricărui ascultător, dar îi imprimă un sens moral, spiritual. El spune: „Cel ce voiește să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și i-a crucea și să-mi urmeze“ (*Marcu* 8, 34). Și apoi când trimite pe apostoli la misiune, insistă asupra acestui fapt, recomandându-l ca pe un mod de dobândire a vredniciei nu numai de simplu urmaș al Lui, ci de misionar, de mărturisitor al Evangheliei, de împlinire a obiectivului misiunii Sale de a sădi și cultiva în inimile oamenilor împărăția lui Dumnezeu. Domnul spune explicit: „Cel ce nu-și va lua crucea și să vină după Mine, nu este vrednic de mine“ (*Matei* 10, 38), „că ce ar folosi omului de ar dobîndi toată lumea, și ar pierde sufletul său“ (*Marcu* 8, 36-37). De aici rezultă și necesitatea **răbdării,** nu a răbdării pasive și oarbe, fără discernământ, a răbdării ca **obediență specifică sclaviei**, ci ca virtute, ca orizont deschis al vieții, prin care finalizăm un **ideal suprem**. În același context al crucii – suferință, Domnul spune clar și categoric:

„Cel ce va răbda până la sfârșit, acela se va mântui“ (*Matei* 10, 22). Răbdarea „până la sfârșit“, înseamnă încununarea veșnică în împărăția lui Dumnezeu, cum am văzut că fericea Sfântul Iacob pe cel ce „răbda ispita“. În felul acesta răbdarea devine o forță morală, atunci când într-adevăr a fost demonstrată în istorie prin eroismul martiriului... Ea este astfel o **arete**, fiindcă prin ea dobândim demnitatea și desăvârșirea morală, ca o împlinire și încununare veșnică, ca un ideal suprem. Ca rod al nădejdii, răbdarea ca putere morală în fața suferinței primește un sens specific creștin, fiind întemeiată pe trei elemente: credință, iubire și har.

1. **Credința** oferă obiectul răbdării: Iisus Hristos, steaua polară ce necontenit ne conduce spre zările veșniciei. De aceea pe drept cuvânt putea spune poetul Alexandru Vlahuță: „Nebiruit e omul ce luptă prin credință,/ El știe că pe lume nimic zadarnic nu-i...“ Nu numai „lupta prin credință“, ci și răbdarea prin credință și pentru credință este marele și decisivul ideal spre care aspiră toate faptele și acțiunile celui ce și-a dăruit viața lui Hristos și se dovedește cu adevărat ucenicul Lui.

2. **Iubirea** este determinată de credință și împlinește credința. De aceea, în înălțătorul imn închinat dragostei, Sfântul Apostol Pavel corelează iubirea în trei forme de manifestare ale răbdării: „Dragostea îndelung rabdă, toate le îndură, toate le rabdă“ (*I Corinteni* 13,4 și 7). Astfel răbdarea dă trăinicie iubirii, iar iubirea o dinamizează spre împlinirea nădejdii în comuniunea dragostei lui Dumnezeu. Și pentru acest motiv, „dragostea nu cade niciodată“ (*I Corinteni* 13, 8).

3.**Harul divin.** Atât credința cât și iubirea se întrepătrund cu răbdarea prin puterea și lucrarea harului divin. Crucea va primi în acest caz un sens și o **semnificație particulară determinată de raportarea, adeziunea și identificarea cu crucea lui Hristos.** Și astfel pentru cel ce cu Hristos și pentru Hristos duce crucea, **răbdarea ca suferință primește pecetea tainică a bucuriei.** Cel ce își ia crucea cu Hristos nu rămâne învins pe Golgota suferinței, și din suferința cruci lui răsare cu putere veșnică bucuria de negrăit, plină de biruință a mormântului gol... Astfel crucea ca bucurie poartă în sine biruința animată de o nepieritoare nădejde.

Dar această realitate tainică a crucii ca răbdare în suferință simțită în adâncul sufletului este atât de sugestiv redată de Sfântul Apostol

Pavel, ca o generalizare a experienței oricărui adevărat ucenic al lui Hristos: „în toate pătimim necaz, dar nefiind striviți... purtăm totdeauna în trup omorârea Domnului Iisus pentru ca și viața lui Iisus să se arate în trupul nostru" (*II Corinteni* 4, 8-10). Paradoxul sublim al bucuriei în suferință este dat de lucrarea tainică a Duhului Sfânt asupra sufletului omenesc decis să-și trăiască viața în iubirea lui Hristos. Un astfel de om înduhovnicit simte bucuria răbdării în suferință până la revărsare, încât poate oferi și altuia binecuvântata ei rază de lumină.

Astfel spune Apostolul: „Ocărâți fiind, binecuvântăm, prigoniți fiind, răbdăm, huliți fiind, mângâiem. Am ajuns ca gunoiul lumii, lepădătura tuturor până acum" (*I Corinteni* 4,12-13); dar precizează reversul luminos al biruinței: „în toate biruim cu prisosință prin Acele care ne-a iubit pe noi" (*Romani* 8, 37).

Sunt remarcabile în acest sens reflexiile pline de har ale lui F. W. Foerster despre suferința „omului nemântuit" și crucea lui Hristos: „Dar între crucea omului nemântuit și crucea lui Hristos este o lume întreagă! Omul suportă crucea, – Hristos triumfă asupra crucii. Omul își divizează propria sa voință și vede pe dracul în ori ce i s-ar pune de-a curmezișul ei – și crucea lui devine atunci scena celei mai întunecate răzvrătiri împotriva destinului de aramă care sparge în bucăți lucrurile omului născut din țărână și-i stinge nădejdile, cum se sting în vânt luminile tremurătoare. Hristos cel pironit pe cruce însă recunoaște pe Dumnezeu tocmai în dunga care trece de-a curmezișul tuturor planurilor omenești. El preamărește pe Dumnezeu, propovăduiește realitatea lui Dumnezeu; nici un lucru omenesc nu-l atinge și nu-l schimbă. El însuși atinge și schimbă tot ce se petrece în lume. El constrânge ursita pământească, ciocnirea oarbă a energiilor vitale, sălbatica revoltă a făpturii împotriva creatorului, să-l slujească la înfățișarea unei pilde supraterestre; astfel tocmai în supunerea lui Hristos se realizează cel mai puternic triumf al lumii superioare asupra instinctelor și patimilor întunecate.

Hristos este semnul crucii – ce putere spirituală asupra oricărui destin orb i s-a dat omului prin această pildă, ce posibilitate de a vedea în toate insuccesele și prăbușirile lumești prilej de completă schimbare a tuturor principilor călăuzitoare ale vieții și ale năzuințelor și să se abată de la toate măsurile externe de orientare a activității și a sorții, de la toate iluziile

luptei pentru existență și ale năvalei după valorile lumești!

Pe lemnul așezat de-a lungul se strică singuraticii și neamurile. Numai lemnul așezat curmeziș ne trezește la conștiința destinației noastre adevărate și ne ajută să înțelegem valorile eterne, din mijlocul tuturor iluziilor. Într-adevăr, în care sfere ale vieții avem putință să fim mai resignați, mai altruiști mai smeriți și mai onești cu noi înșine și cu alții? Și o asemenea renunțare la furtișag, la trufie și la egoism nu este oare condiția fundamentală a inițierii în cele mai adânci taine ale vieții acesteia și ale unei alte vieți?

O, tu tainică, tăcută cruce, ce inepuizabil de multe știi tu spune – cât de puternic începi tu a învăța, când toți învățătorii amuțesc și când s-a sfârșit toată înțelepciunea înțelepților!" .[3]

Din toate acestea putem conchide că specificul creștin al răbdării ca și cruce – suferință nu stagnează puterile sufletului, fiindcă cel ce rabdă cu Hristos și pentru El, simte puterea Duhului care tainic îi umple sufletul de bucuria în nădejdea biruinței depline și finale în veșnicie.

Nietzsche și toți cei care au afirmat că virtuțile creștine stagnează puterile sufletești, ținându-le într-o obediență oarbă, nu s-au străduit niciodată să înțeleagă sensul adevărat și adânc al răbdării creștine pentru Dumnezeu, fiindcă le-a fost cu desăvârșire străină, fiindcă n-a vrut să accepte și nici să înțeleagă niciodată taina lucrării Duhului Sfânt în viața oamenilor și a lumii, iar pe cei care au simțit-o i-a stigmatizat cu tot felul de batjocuri... De aceea și-a luat și el plata Sa...

B. Un alt aspect prin care este redată răbdarea ca virtute creștină, este cel de $\acute{\upsilon}\pi o\mu\acute{\varepsilon}\nu\eta$. Acest cuvânt are mai multe sensuri:

– în stoicism, el avea mai mult un sens de resemnare pasivă;

– în creștinism, el are un sens activ și înseamnă în general:

1. A îndrăzni cu cutezanță, cu stăruință, a nu se lăsa biruit în încercare.

2. În sens moral, a acționa cu perseverență, stăruință, tenacitate, tărie de a suporta, capacitate de a nu îngădui puterilor să te lase, a suporta fără a fi străpuns, încovoiat, plecat.

3. A aștepta (radicalul $\mu\acute{\varepsilon}\nu$ = a rămâne, de unde latinescul: maneo) desemnează finalitatea unei biruințe, adică a stărui în încercări, lovituri, spre a le depăși, birui.

Este sinonim cu elementul de curaj, de putere în acțiune. De aceea termenul a intrat și în registrul militar în sens de rezistență, perseverență, fără a te îngenunchea, a fi biruit.

El este totdeauna în opoziție cu cuvântul ἀρίστημαι = a te da la o parte, a te retrage când dai de greu; adică contrazice ideea de lașitate.

În morala creștină este folosit cu precădere termenul de hypomene. Când Mântuitorul le spune ucenicilor la începutul misiunii că „cine va răbda până la sfârșit, acela se va mântui" (*Matei* 10, 22), și la sfârșitul misiuni Sale, exact același lucru, folosește exact aceiași termeni = **cel ce rabdă cu curaj, angajat într-o luptă spre a nu se lăsa învins nici doborât ci, a învinge el.** Rezultă că răbdarea nu stagnează puterile sufletului, ci le angajează.

Deci hypomene înseamnă în Sfânta Scriptură „răbdarea ca suportare, ca stăruință plină de energie, care conduce la biruință, la împlinire, adică a suporta (răbda) vicisitudinile vieții, plin de nădejde, cu încredere în victoria sau biruința finală. De exemplu, a suporta sentimentul de durere în fața morții, va fi interpretat în sensul de nădejde, ca bucurie a comunicării cu Dumnezeu, și nu o sufocare resemnată sau un regret că te desparți de această viață.

Privită la nivelul sufletului omenesc, în 4 *Macabei*, hypomene reprezintă capacitatea oamenilor de a muri pentru idealul lor, precum și creștinii trebuie să dovedească răbdare în necazuri și prigoane, nu pentru a fi învinși, ci pentru biruința finală „ fii credincios până la moarte, și-ți voi da cununa vieții" (*Apocalipsa* 3, 10).

În spiritualitatea creștină, aspectul de stăruință în răbdare este dat și de legătura dintre hypomene și elpis (nădejde). Sfântul Apostol Pavel vorbește de „răbdarea – speranță" spunând: „Neîncetat aducându-ne aminte înaintea lui Dumnezeu, Tatăl nostru, de lucrul credinței voastre și de osteneala dragostei și de stăruința nădejdii voastre în Domnul nostru Iisus Hristos" (*I Tesaloniceni* 1, 3). Apoi răbdarea are ca țintă nădejdea: „Și nu numai atât, ci ne lăudăm în necazuri, știind că necazul aduce răbdare" (*Romani* 5, 3). În același timp, răbdarea produce ea însăși nădejdea. În felul acesta hypomene reprezintă capacitatea sufletului de a răbda cu bucurie, „întărindu-vă cu toată puterea după tăria măririi lui, spre toată îngăduirea și îndelunga răbdare, mulțumind

cu bucurie lui Dumnezeu și Tatălui, care ne-a învrednicit să avem parte la moștenirea sfinților întru lumină" (*Coloseni* 1, 11-12).

Sfântul Ioan Gură de Aur denumește pe hypomene ca rădăcina tuturor lucrurilor bune, „mama pietății, un fruct care nu se strică niciodată, o fortăreață care nu este cucerită niciodată, un port care nu cunoaște furtuni, temelia acțiunilor corecte, a faptelor drepte, pace în timp de război, siguranță în timpul intrigilor și a uneltirilor vrăjmașe. Nici violența, nici forțele răului, nu-i pot dăuna în nici un fel".

În felul acesta, hypomene este o calitate a sufletului omenesc care-l ține mereu în picioare, în acțiune, oricât de potrivnice ar fi furtunile vieții. Caracterul de virtute activă, de putere a sufletului, de dinamism în acțiune, îl vedem și din rugăciunea unui credincios părăsit de soția sa și rămas orb. În răbdarea lui el cere lui Dumnezeu **puterea de a împlinii voia Lui, nu ca o resemnare mută, ci ca o bucurie sfântă, fără murmur, ci ca o cântare de laudă.**

De aici vedem că noțiunea prin care este exprimată răbdarea în creștinism este o virtute derivată din nădejde, ea susține nădejdea, și este înrudită cu curajul.

3. În sfârșit, vom urmări sensul răbdării ca virtute în morala și spiritualitatea creștină, redată prin μακροθυμία, format din radicalul μάκρ, care indica ideea de a fi lung, mare; și θυμία, care exprima impulsivitatea ca acțiune dinamică și fermă. Traducerea mot a mot desenează un mare impuls sufletesc, adică plin de energie, de putere, de unde și traducerea românească: **îndelunga răbdare.**

Cuvântul care determină această virtute este foarte folosit în Sfânta Scriptură atât în Noul cât și în Vechiul Testament, mai ales când prin el se indică atributul răbdării divine, ca iertare și milostivire...Psalmistul spune în acest sens: „Domnul este îndurător și milostiv, îndelung răbdător și bogat în dreptate" (*Psalmul* 103, 8; 86, 15; 145, 8).

În Noul Testament makrothymia este legată de faptul că „Dumnezeu este iubire, iar cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16). Pe de altă parte, „iubirea îndelung rabdă" (*I Corinteni* 13, 4). De aici concluzia foarte clară că **Dumnezeu este îndelung răbdător.**

Makrothymia lui Dumnezeu se referă totdeauna la păcătos, ea este

o așteptare a păcătosului să se îndrepte prin pocăință: „O, Doamne, iată ce cugetam când eram în țara mea... Știam că tu ești Dumnezeu îndurat și milostiv, îndelung răbdător și îți pare rău de fărădelegi" (*Iona* 4, 2).

Tertulian (+240) a scris un frumos tratat **De patientia** în 16 capitole. Este unul din cele mai strălucite tratate de educație creștină și umană, în general. Din această lucrare s-a inspirat și Sfântul Ciprian în lucrarea sa: **De bono patientiae**. Tertulian arată că originea răbdării este Dumnezeu însăși și învățătura sa divină. Dumnezeu ca model de răbdare ni se oferă prin aceea că El răspândește floarea luminii Sale atât peste cei drepți, cât și peste cei nedrepți, și îngăduie și celor vrednici, și celor nevrednici să beneficieze de bunătatea sa, și rabdă chiar și pe păgânii care adoră ultragiile artelor și opera mâinilor Lui (idolii). Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu este la fel un model de răbdare, căci El a răbdat să se nască și să se hrănească din sân de mamă umană, apoi să crească până la maturitate. Nu-și manifesta dorința de a fi recunoscut, ci a fost ultragiat; s-a lăsat botezat de slujitorul Său; s-a întâlnit cu ispititorul; din Dumnezeu s-a făcut învățător care-i sfătuiește pe oamenii să scape de moarte. A tămăduit pe nerecunoscători, iar în timpul Patimilor, răbdarea Sa s-a transformat în mamă a milei, căci El este dezbrăcat, biciuit, batjocorit, îmbrăcat în haine infame, încununat cu lucruri și mai infame. Minunată este credința răbdării, căci Cel ce se ascunsese în chipul omului n-a imitat nimic din nerăbdarea acestuia. Nimeni dintre oameni n-a realizat răbdarea Lui. Viața și moartea Fiului lui Dumnezeu arată că „răbdarea este natură a lui Dumnezeu, efect și superioritate a unei proprietăți înnăscute".

Valoare răbdării este pusă în evidență de originea și efectele nerăbdării. Părintele nerăbdării este diavolul, dușmanul credinței, care n-a putut răbda fericirea omului, căruia Dumnezeu îi pusese sub ochi frumusețile creațiunii. Nu se poate preciza dacă îngerul pierzării e rău sau nerăbdător, întrucât fie că nerăbdarea vine din răutate, fie că răutatea vine din răbdare, ele cresc nedespărțite în sânul unuia și aceluiași tată, diavolul. Acesta a insuflat Evei nerăbdarea. Până atunci ea nu păcătuise, căci păzise cu răbdare porunca lui Dumnezeu. Prin nerăbdarea Evei, a pierit și Adam. Nerăbdarea naște mânia. Din Adam s-a născut Cain, care prin aceeași invidie ca a diavolului și prin nerăbdare a ucis pe Abel, fratele său. Orice păcat este rodul nerăbdării.

Răbdarea lui Dumnezeu se referă tot la păcatele oamenilor. De aceea, în Sfânta Scriptură Dumnezeu este prezentat în stare de suferință, determinată de așteptarea pocăinței oamenilor (*Romani* 2, 4; 9, 22; *I Petru* 3, 18-20). Pe de altă parte, pocăința oamenilor vizează la fel așteptarea făgăduinței celei de a doua veniri a Mântuitorului: „Domnul nu întârzie cu făgăduința Sa, precum socotesc unii că este întârziere, ci **îndelung rabdă** pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință..." (*II Petru* 3, 9-15).

Dar makrothymia lui Dumnezeu are limite, de aceea ea reprezenta la început avertizarea păcătosului și apoi judecarea lui. Aceste limite de care vorbim, au desigur un rol pedagogic, ele nu se referă la atotputernicia lui Dumnezeu care este nelimitată ci la om, la întoarcerea lui spre Dumnezeu. În acest sens Dumnezeu îl avertizează și îl judecă pe om, fiindcă nu vrea moartea lui. Privind avertizarea pe care Dumnezeu o face omului, Sfânta Scriptură spune: „Să nu spui: am păcătuit și ce rău mi s-a întâmplat pentru că Dumnezeu este îndelung răbdător și nu te va lăsa nicidecum" (*Eclesiastul* 5, 4). Cel de al doilea aspect, privind judecata lui Dumnezeu, makrothymia lui Dumnezeu lasă pe oameni în păcatele lor, care pot ajunge până la culme... Apoi vine judecata. „Căci dacă Dumnezeu nu lasă multă vreme pe cei care lucrează fărădelegea, ci de grabă îi cheamă la judecată și pedeapsă, spre a se pocăi, este semn de mare binefacere. Că pe când la alte neamuri, cu îndelungă răbdare așteptă Dumnezeu până ce vor ajunge la plinirea păcatelor, și apoi îi judecă și îi pedepsește, asupra noastră a socotit să nu ajungem la sfârșitul păcatelor noastre și apoi să aducă pedeapsa asupra noastră" (*II Macabei* 6, 13-14).

Evagrie și, după el, Maxim Mărturisitorul arată că Dumnezeu conduce pe om spre desăvârșire prin două metode: **prin pronie și prin judecată**.

„Acela care iubește lucrurile bune și frumoase – spune Sfântul Maxim – tinde de bună voie spre harul îndumnezeirii fiind călăuzit de providență prin rațiunile înțelepciunii, iar acela care nu este îndrăgit de acestea, este atras de la păcat împotriva voii lui, și lucrul acesta îl face judecata cea dreaptă prin diferite feluri de pedepse. Cel dintâi, adică iubitorul de

Dumnezeu, va fi îndumnezeit prin providența lui Dumnezeu; iar cel de al doilea, adică cel iubitor de trup și de lume, este oprit de judecata lui Dumnezeu ca să nu ajungă la osânda veșnică".[4]

Aceasta este o metodă de pedagogie divină, după cum putem citi și în *Apocalipsă*: „Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc, sârguiește dar și te pocăiește" (3,19). Marcul Ascetul arată că „în dureri fără de voie se ascunde mila lui Dumnezeu care atrage la pocăință pe cel ce le rabdă, și îl izbăvește de osânda veșnică".[5]

Metoda judecății lui Dumnezeu având un caracter educativ, se realizează prin πειρασός (ispită) cu înțelesul de probă, încercare la care este supus cineva, ca să-și dezvăluie firea sa ascunsă. În acest înțeles facem deosebirea între ispită și încercare. Prin **ispită** înțelegem chemarea spre poftele care duc la păcat. Prin **încercare** înțelegem durerea ce te apasă pentru a-ți întări puterile sufletului prin răbdare. În situația noastră **peirasmos** folosit de Sfinții Părinți are înțelesul de **încercarea în durerea care te apasă pentru a-ți întări prin răbdare puterile sufletului**. Ceea ce este important constă în faptul că **Dumnezeu ne încearcă, dar nu ne părăsește**! El nu lasă adică sufletul nostru să cadă în deznădejdea ucigătoare, ci îl trezește spre pocăință și înfrânare. De aici vedem că pocăința care duce la înfrânarea de la plăcere și răbdarea durerii drepte, departe de a fi ceva negativ și pasiv; departe de a slăbi firea omenească o **fortifică, o întărește, o dinamizează.** Și aceasta înseamnă tocmai spiritualizarea firi omenești. Iar spiritualizarea este realitate pozitivă și afirmativă, adică ea definește sufletul ca și conducător al vieții și faptelor omenești spre a-i da omului libertatea și demnitatea morală.

Văzând aceste aspecte care prezintă virtutea răbdării creștine ca un act de putere a sufletului, se cuvine să reținem în final personificarea răbdării pe care o face Tertulian, spre a ne face o impresie mai realistă, și a înțelege în concret fizionomia morală a omului, care cultivă această virtute sfântă: „Fața (răbdării) îi este liniștită și binevoitoare, fruntea senină, necontractată de nici un rid al tristeții și al mâniei, sprâncenele neîncruntate a supărare, cu ochii privind în jos de umilință nu de nefericire, gura măsurată cu cinstea vorbirii măsurate, culoarea celor cinstiți și nevătămători, îmbrăcămintea curată și căzând cuviincios pe

corp, care nici nu se fălește, nici nu se dezonorează... șade pe tronul acelui spirit prea blând care nici nu se frământă în vârtej, nici nu se întunecă în nor, ci este o seninătate tânără, deschisă și simplă... Unde este Dumnezeu, acolo este și fiica Sa, răbdarea. Așadar când coboară Dumnezeu la om, Îl însoțește în chip nemijlocit răbdarea".[6]

Note bibliografice

1 Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*. București, 1974, p. 29.
2 *Hristos și viața omenească*, trad. Nicolae Colan, Sibiu, 1946, p. 179.
3 *Hristos și viața omenească*, trad. Nicolae Colan, Sibiu, 1946, p. 181-182.
4 *Scolia* 19, la Răspuns către Thalasie, 54; *Filocalia*, vol. III, p. 252.
5 *Filoc.*, vol. I, p. 265.
6 *De patientia*, 15, PSB, 3, București, 1981, p. 197.

2. CURAJUL CA FORȚĂ SPIRITUALĂ A NĂDEJDII CREȘTINE

O altă virtute ca rod al nădejdii creștine este curajul, sau bărbăția. În parte l-am văzut exprimat prin răbdarea – hypomene. Legătura organică între curaj și nădejde este însă mai adâncă, având atât o formă pozitivă, cât și una negativă. Afirmativă, în sensul că ambele se îndreaptă spre un orizont deschis, având menirea să dinamizeze creator viața sufletească. Sub aspect negativ sub forma deznădejdii și descurajării ca stagnări ale impulsului vital, cu consecințe morale dezastruoase, ce sufocă aspirațiile sufletului omenesc, degenerând în maladii anxios-depresive.

Referindu-se în special la curaj, sau bărbăție, putem spune că numele lui indică vârsta de maturitate a unui om, a bărbatului ca reprezentare a puterii, sau a vitejiei. În limba greacă i se spune „andreia", de la „aner" = bărbat. Unii socotesc că și cuvântul „ἀρετή", care numeste virtutea, ar deriva de la Ἄρες – zeul războiului (Marte – la romani) spre a indica forța, puterea, energia de a acționa în viață, sau a te război cu tine însuți pentru eradicarea răului, și biruința binelui și frumosului moral. În limba latină „fortitudo", indică forța, energia, sau puterea de a răzbate în viață. În limba lui Cicero el definește virtutea în sine, ca o putere specifică bărbatului. El spunea: „Apellata a viro virtus, enim viri propria maxime est fortitudo" (Virtutea se numește de la bărbat, căci cea mai proprie îi este bărbatului forța, tăria, energia).

Această definiție are ca temei concepția antică potrivit căreia numai

bărbatul este considerat om întreg, în toată plenitudinea umanității. Femeia era considerată din fire un „om neterminat". Forța dominantă a bărbatului rezultă și din activitatea lui politică, de conducere a polisului, cât și din cea militară, de apărare și cucerire. Dar și sub aspect genetic, bărbatul poartă în sine etnicul, având sămânța dătătoare de viață. El este „pater familias", având „jus vitae ac necis" asupra întregii familii. Numai el avea dreptul la cultură și educație. Femeia era marginalizată, trăind în ghinekon ca o sclavă a bărbatului, veșnic la dispoziția lui...

Prin urmare, înainte de a fi virtute morală, curajul este **virtute naturală** (fysike arete), fiind cerută de viața însăși ce nu se desfășoară numai în condiții optime, ci întâmpină și greutăți, vicisitudini cărora trebuie să le faci față. Și pentru a depăși obstacolele vieții, sau a pluti de mai multe ori contra valurilor, ți se cere putere, energie, tărie fizică și forță sufletească. De aceea latinii spuneau: „vivere militare est" (a trăi înseamnă a lupta). Și de multe ori lupta vieții este dură, crâncenă, „pe viață și pe moarte"... Cei tari abordează lupta vieții „cu dragoste de ea, cu dor..."; alții însă îi cad victime și chiar o abandonează cu disperare. Pentru prima fază sunt sugestive versurile lui George Coșbuc:

„...O luptă-i viața, deci te luptă
Cu dragoste de ea, cu dor.
Pe seama cui? Ești un nemernic
Când n-ai un țel hotărâtor:
Tu ai pe-ai tăi! De n-ai pe nimeni
Te lupți pe seama tuturor"
(„Lupta vieții").

Sub aspect **moral**, curajul este virtute (etike arete), fiindcă datorită lui îți afirmi demnitatea, adică propria valoare, și îți păstrezi verticalitatea și tăria de caracter, atunci când situațiile și împrejurările vieții, fiindu-ți potrivnice, te încovoaie, sau îți cer compromisuri...

Sub aspect moral se vorbește de curaj și ca de o **virtute militară**, de vitejia în război. Ea este dată de faptul că la început virtutea avea un caracter material, vizând corpul omenesc ca tărie și frumusețe. Apoi a primit un aspect moral-spiritual, vizând puterile sufletești, caracterul ca putere morală de a rămâne statornic, de a nu oscila în săvârșirea binelui și în evitarea răului. Antichitatea acorda o mare

importanță curajului militar, făcându-se tinerilor în școli o educație specială în acest sens. Așa numita „educație spartană“ a fost celebră și a rămas peste veacuri ca un termen de referință. Educația consta în a învăța să te supui, să învingi în luptă și să suporți cu răbdare oboseala. De la 12 ani condițiile de trai deveneau mai aspre; băieții nu mai poartă tunică ci primesc o singură manta pentru tot anul. În dormitoare se culcă pe saltele de stuf. Pentru cea mai mică greșeală sunt biciuiți cu cruzime. Luau mesele în comun și li se dădea o mâncare proastă și, intenționat, într-o cantitate insuficientă, pentru a-i constrânge să fure alimente și să capete astfel curaj și viclenie... În afară de învățarea formală a literelor și de o formație muzicală serioasă, toată educația spartană, minuțios organizată și controlată de stat, se baza pe cultura fizică și pe pregătirea militară, pentru a forma caractere curajoase.

Cât privește noțiunea care exprimă curajul se folosește chiar pluralul: τὰ ἀνδρεία pentru a indica curajul spartan și cretan. Plutarh spune despre cretani că pentru a-și arăta curajul în fața zeului, se flagelau și se maltratau, făcându-și răni în corp.

La **geto-daci** curajul în luptă era suprema virtute. Vitejia lor constituia o cinste și o bucurie de a întâmpina moartea în luptă. Și aceasta pentru că lui Zamolxis îi plăcea moartea vitejească. A muri ca erou era cinstea supremă. Aceasta era admirată de oameni și încununată cu nemurirea în comuniunea lui Zamolxis.

Este cunoscută apoi legenda legată de **Herakles** sau Hercules, care nu s-a descurajat de nici un obstacol ce i-a stat în cale, ci învingându-le pe toate cu curaj, a obținut prin aceasta nemurirea de la zei.

La fel este cunoscut și actul de mare curaj al legendarului **Mucius Scaevola**. Acesta neputând omorî pe regele etrusc, care asediase Roma (503 î. Hs.), este prins, urmând să fie ars de viu. Ca să arate că nu se teme nici de moarte, Mucius Scaevola și-a întins mâna dreaptă în focul care ardea pentru jertfă. Uimit de curajul lui și de dragostea de patrie, regele l-a eliberat.

Cât de mult prețuiau vechii înțelepți ai Elladei curajul, vom înțelege dacă ne vom gândi la faptul că Platon închină vitejiei un întreg Dialog, intitulat „Lakes“, iar Aristotel spune că „dintre toate virtuțile cele mai mari sunt cele care servesc altora. Iar acestea sunt dreptatea și bărbăția. Dreptatea servește în timp de pace, bărbăția în timp de război“ (*Retorica* I, 9).

Heraclit spune că „zeii și oamenii cinstesc pe cei care cad pe câmpul de luptă“ (*Fragm.* 24, Diels). Platon adaugă: „noi vom spune, oare, că este pe primul loc în neamul cel de aur ostașul care s-a săvârșit cu glorie între cei căzuți pe câmpul de bătălie? Negreșit că da. (*Statul* V,465c).

Pentru a determina mai îndeaproape bărbăția ca virtute, trebuie să raportăm acțiunile noastre de curaj la **rațiune** și **la capacitatea omului de a se educa**.

Pentru **Socrate** curajul ca orice virtute este știința de a domina primejdiile vieții. Iar ca știință noi putem arăta care din faptele noastre de curaj pot fi numite **arete**, care adică, ne aduc vrednicia prin valoarea lor. De pildă, curajul ostașului care luptă cu eroism pe câmpul de luptă este vrednic de cinste. Dar curaj pot avea și tâlharii, criminalii sau cei în stare de ebrietate. Faptele acestora nu pot fi socotite virtuți fiindcă sunt dăunătoare vieții individuale și sociale.

Platon introduce pentru prima dată virtuțile **cardinale**, adică virtuțile esențiale, menite să asigure ordinea în cetate. Acestea sunt: fronesis, dikaiosyne, andreia, sophrosyne.

În două din Dialogurile sale, *Phaidros* [1] și *Republica* [2] (Politeia), Platon ne oferă criteriul virtuții determinate de rațiune, prin imaginea atelajului tras de cei doi cai, având rațiunea ca vizitiu. Dar să vedem plastica și sugestiva expunere a înțeleptului: „Trei părți – spune Platon – intră în alcătuirea fiecărui suflet; două din ele au chip de cal, iar cea de a treia întruchipează pe vizitiu (ἡνίκος). Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai se spune că unul este bun (ἀγαθός ἱππός); nu și celălalt. Dar nu am arătat – și se cuvine acum să o spunem – care anume este virtutea celui mai bun și care este viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de soi are statură dreaptă, trupul bine tăiat, grumazul falnic, botul arcuit, ochi negri, iar culoarea lui este albă; este dornic de onoruri, dar totdeauna cumpătat și rușinos; iubește părerea cea adevărată. Când îl mâni, biciul nu-și are rostul, pentru că ascultă numai de îndemn și vorbă. Celălalt cal este șui și greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot

este negru; ochii aburii și injectați cu sânge; este nesățios și îngâmfat; urechile le are împăroșate și abia de mai aude; și doar cu lovituri de bici și îmbolditurі ce îl mai poți mâna. Când vizitiul zărește chipul îndrăgit, priveliștea aceasta îi umple sufletul de foc, și el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l înfioară" (*Phaidros* 253d-e). De aici vedem că sufletul se compune din trei părți: rațiunea (τό λογιστικόν sau νοῦς), voința sau curajul (θυμοηδές) – este calul bun; iar calul rău sunt poftele senzoriale, parte rea a sufletului (τό επθυμητικόν). Pasiunea își are sediul în creier; afectele și sentimentele în inimă; iar poftele în pântece. Rațiunea este locul puterii intelectuale, a conștiinței, a personalității, slăbiciunea sau tăria ei determină caracterul omului. Voința sau curajul stă între rațiune și pofte, ajutând la lupta dintre ele, să biruiască rațiunea. Poftele senzoriale își au originea în individualitatea animalică. Ele sunt mișcate totdeauna de nesațiu. Ele se opun rațiunii, o împiedică. Acestor trei părți ale sufletului le corespund trei virtuți cardinale. Cea dintâi: φρόνεσις – cumințenia, corespunde părții raționale a sufletului. Virtutea curajului este ἀνδρεία. Ea se referă la θυμός (partea generoasă) și îi oferă omului puterea de a-și ține firea în pericole și necazuri. Virtutea cumpătării – σωφροσύνη reprezintă stăpânirea asupra poftelor trupești – ἐπιθυμία. Ea nu ne lasă să fim robiți de plăcerile corporale. Cele trei virtuți corespondente celor trei părți ale sufletului sunt armonizate de a patra virtute: δικαιοσυνη – dreptatea, care determină ordinea în statul ideal (D.L., 90-91).[3] Platon merge și mai departe, arătând că și oamenii se deosebesc de la natură, în funcție de felul în care domină una din cele trei caracteristici sufletești: Unii de „natura aurului" ar poseda însușiri superioare. Alții însă „ de natură grosolană" sunt dominați de pasiuni vulgare. Prima natură are inteligență cu sediul în creier; tendința de acțiune își găsește sediul în piept, iar dorințele senzuale sunt asociate pântecului. În statul ideal, categoriei inteligente îi corespund filosofii (arhontes), chemați să conducă statul. Categoriei curajului îi corespund paznicii și militarii (stratiotoi), cu datoria de a întreține ordinea în stat. În cea de a treia categorie intră meșteșugarii (demiurgoi) și cultivatorii pământului, oameni „ai pântecului", incapabili de a atinge virtuți prea înalte, ci cel mult stăpânirea de sine (cumpătarea). Lipsiți de capacități intelectuale și

morale, ei muncesc, dar nu au dreptul să ia parte la viața publică.

Datorită importanței pe care o prezintă virtutea curajului, **ea trebuie cultivată prin educație**, din cea mai fragedă vârstă. Astfel, la întrebarea: ce educație să le dăm copiilor, Platon răspunde: gimnastica pentru trupuri și muzica pentru suflet (*Politeia* II, 376 e). Dar cei care au rânduit învățătura prin muzică și prin gimnastică, le-au rânduit astfel, pentru ca una să aibă grijă de trup, și cealaltă de suflet" (*Politeia* 410 e). „Nu-ți dai seama – spune în continuare Platon – ce se întâmplă cu mintea celor care în cursul vieții, se îndeletnicesc cu gimnastica, dar nu se ating de muzică? Sau celor ce procedează pe dos? (adică invers)... Cei ce se slujesc doar de gimnastică ajung mai brutali decât trebuie, iar cei ce se slujesc doar de muzică, ajung mai molatici decât s-ar cuveni. Desigur, înflăcărarea (αὐμός) ar da sufletului brutalitate, iar cel crescut ca lumea ar fi plin de bărbăție (ἀνδρεία); dar, dacă s-ar adăuga prea multă înflăcărare, sufletul ar ajunge probabil dur și nesuferit... Prea multă blândețe ar produce mai multă slăbiciune decât trebuie; sufletul e blând, dar și plin de măsură... Sufletul cumpătat și viteaz este, prin urmare, al omului la care ele sunt armonizate" (*Politeia* 410 e – 411 a).

Aristotel ne-a lăsat definiția și viziunea etică a curajului. O face mai ales în cartea a III-a a Eticii Nicomahică, dedicându-i trei capitole (VII-IX).[4] Ca orice virtute etică, este și andreea. Cele două extreme sunt: pe de o parte: insuficiența (eleipsis) constând din teama (φόβος) care atrage după sine lașitatea (μικροθυμία), iar hiperbole redat prin τόλμη, care indica temeritatea sau cutezanța oarbă (lipsită de lumina rațiunii), îndrăzneala obraznică, brutală și nesăbuită, duritatea acțiunilor sau faptelor morale lipsite de chibzuință, de discernământ, de dreaptă socoteală...

Aristotel fixează ca mobil al curajului pe τό καλόν, adică frumusețea virtuții. „Omul curajos – spune el – este lipsit de teamă atât cât poate fi un om. Fără îndoială, și el se va teme de asemenea lucruri, dar le suportă ferm, așa cum se cuvine și o **cere rațiunea, de dragul frumosului moral**; căci acesta este scopul virtuții. (E.N., VII,10).

1. **Elementul rațional** este foarte important în determinarea curajului

ca virtute, întrucât în lipsa rațiunii imaginația creează temeri false care derutează acțiunea morală. „De ceea ce este cu adevărat înfricoșător ne temem, fie mai mult, fie mai puțin; dar chiar și lucrurile ce nu sunt de temut ne pot înfricoșa, ca și când ar fi. Și astfel se întâmplă să greșim fie prin aceea că ne temem fără rost, fie că ne temem cum sau când nu trebuie și așa mai departe... Cel ce suportă și se teme de ce trebuie, și cum și când trebuie, în același fel manifestându-și încrederea, este cu adevărat curajos; căci omul curajos suferă și acționează în raport cu importanța situației și cum o cere rațiunea..." (E.N.,III; VII, 15-20).

Necesitatea elementului rațional în determinarea curajului ca virtute se impune și este dat de netemeinicia celor două extreme. În primul rând cei dominați de **tolme**, ca depășire a măsurii (hyperbole), adică temeritatea oarbă, care acționează prin „absența totală a firii". Spune Aristotel că „trebuie să fie cineva nebun sau insensibil la durere ca să nu se teamă chiar de nimic, nici de cutremure, nici de valurile mării, cum se spune despre celți" (E.N. III, VII; 25). Dar **tolme** este de multe ori numai o aparență, o laudă... cu curajul. Mulți fac pe vitejii, dar în fond sunt lași, neputând ține piept pericolelor (E.N. III, VII, 30). Prin aceasta se și deosebește andreia de tolme. Dacă cei cu adevărat curajoși văd pericolul, îl așteptă și îl înfruntă cu calm, cei impetuoși se decid înainte de pericole, iar în mijlocul lor cedează (dau înapoi) (E.N. III, VII, 5). În al doilea rând, este insuficiența curajului care dă lașitatea (microthymia). Cel laș „se teme și de ce nu trebuie și într-un mod nepotrivit... Acestuia îi lipsește **încrederea** (de aceea) se **descurajează** ușor, căci se teme de toate. Pe când omul curajos este contrariul lui, încrederea caracterizându-i pe cei ce speră" (E.N. 1116 a).

2. **Frumosul moral** este strâns legat de scopul acțiunilor omenești. Omul curajos are totdeauna ca scop al curajului frumosul moral (τό καλόν). Prin aceasta oamenii își câștigă **demnitatea**, adică vrednicia care le aduce sentimentul onoarei (E.N. III, VIII, 25). De pildă andreia este condiționată de un pericol iminent. Când cineva moare pentru o cauză nobilă, propria-i moarte este un act de frumusețe morală; sau în limba lui Aristotel: εν τοίς καλλίστοιςὰ (a muri în frumusețe) (E.N. III, VIII, 20). „Desigur că moartea și rănile vor fi pentru omul curajos

dureroase și nedorite; dar el le îndură cu fermitate, pentru că este frumos să facă și pentru că a nu o face ar fi rușinos. Și cu cât mai desăvârșită îi este virtutea, și cu cât este el mai fericit, cu atât mai îndurerat va fi în fața morții; căci viața unui astfel de om menită în cel mai înalt grad să fie trăită, și, conștient că moartea îl va priva de bunurile cele mai înalte, acest lucru nu poate fi decât dureros pentru el. Dar asta nu-i va diminua câtuși de puțin curajul, ci poate chiar i-l va spori, pentru că el preferă acelor bunuri, gloria pe câmpul de luptă" (E.N. III, IX, 10-15).

Aristotel analizează pe andreia determinată de rațiune și impulsionată de frumusețea morală, în corelație cu două funcții ale sufletului. În primul rând cu mânia (θυμός) ca funcție irațională a sufletului ce poate fi convertită spre curaj; și în al doilea rând, cu încrederea ce duce la nădejdea care îți stimulează puterea de a suporta lucrurile dureroase.

Mânia poate fi luată drept curaj, spune Aristotel, dar aceasta se întâlnește și la animale, pe când oamenii curajoși acționează în vederea frumosului moral, iar mânia le vine în ajutor (E.N. VIII, 1116 b, 35). „Curajul stimulat de mânie pare cel mai natural, iar dacă este însoțită de o alegere rațională și de o motivație devine andreia" (1117 a, 5). Aceasta înseamnă că thymosul (mânia, impulsivitatea) poate fi socotită „physike arete" (virtute naturală), dar pentru a deveni „ethike arete", adică andreia, trebuie să fie rezultatul unei alegeri raționale temeluită pe motivație, și având ca mobil al acțiunii și scop al faptei, frumusețea morală.

Pe de altă parte, andreia determinată de încredere primește o energie care îi întărește sufletului răbdarea durerilor. „Deși curajul este legat atât de încredere cât și de teamă, el nu se manifestă în mod egal față de ambele, ci mai mult față de ceea ce inspiră teama. Căci mai curajos este cel ce nu se tulbură în primejdii și se comportă cum se cuvine în fața lor decât cel ce se poartă astfel în situații ce favorizează încrederea. De aceea, după cum am spus, curajoși sunt considerați cei capabili să țină piept lucrurilor dureroase. Și tot din acest motiv, curajul este asociat cu durerea și primește pe drept elogii; căci mai dificil este să suporți ceva dureros decât să te abții de la ceva plăcut" (E.N. III, IX, 17, 30).

Dacă Socrate socotea andreia ca știință, accentuând elementul rațional, Aristotel accentuează pe lângă rațiune și voința. Astfel andreia

poate și trebuie să fie educată spre a deveni **deprindere**, adică putere a sufletului pentru a acționa în mod constant cu curaj. Iată motivația Stagiritului: „...Pare o dovadă mai mare de curaj să fii lipsit de teamă și de tulburare în pericolele neașteptate, decât în cele prevăzute; căci **curajul se naște mai degrabă din deprindere** decât din pregătirea specială pentru a înfrunta pericolul. Pentru pericolele previzibile oricine se poate pregăti, cu ajutorul calcului sau al rațiunii, dar în cele survenite pe neașteptate, fiecare acționează cum îi dictează **deprinderile**" (E.N. III, VIII, 1117 a, 20).

Stoicismul[5] acorda o importanță deosebită curajului. Andreia ducea totdeauna la apatheia, care era idealul lor moral. Aceasta se bazează pe faptul că unul din cele patru afecte (pathe) mari era și phobos, adică teama (frica). Acest afect, ca și celelalte, era considerat „boală a sufletului" (nosos tes psyhes). Remediul se face prin andreia, iar vindecarea era apatheia. (nepătimirea, curăția, eliberarea de teamă, frica). Prin urmare, dacă vicisitudinile și pericolele de tot felul îți aduceau teama, prin curaj sufletul se manifestă ca o forță morală spre a le depăși, spre a nu se lăsa învins de ele, și astfel prin rațiune înțeleptul putea ajunge la apatheia, și prin aceasta să dobândească autoprageia – libertatea care dă demnitate și independență sufletului prin dominarea afectelor. Pentru a se ajunge la acest deziderat, Epictet a formulat cunoscuta deviză-virtute care constă în: **„sustine et abstine"** (suportă-rabdă și te abține). Această deviză a curajului era însă lipsită **de speranță**, și ca urmare nu avea posibilitatea și dinamismul sufletesc ca deschidere și aspirație **spre viitor**, ci era o închidere a sufletului în el însuși, o pietrificare a energiilor morale într-o libertate ce nu se comunică, ci rămâne static – închisă. Am arătat deja modul în care Epictet însuși a dovedit că este un stoic înnăscut... Curajul stoic se referea mai mult la puterea de răbdare (makrothymia), de a suporta **durerea**, și moarte și loviturile destinului (a sorții) prin a nu o băga în seamă, sub o formă calmă, senină, liniștită.

Așadar stoicismul promovează o morală a încrederii eroice față de vicisitudinile existenței, o acceptare liniștită a suferințelor morale, fizice, ca și a morții. Tocmai că bărbăția se verifică în lupta cu primejdiile de

tot felul ale vieții. Înțeleptul nu se teme de durere, ci o înfruntă. El este oricând gata să se măsoare cu destinul (eimarmene) și este hotărât să se ridice prin tăria sufletească deasupra lui. Dacă destinul nu poate fi învins, înțeleptul acceptă suferința ca necesitate irezistibilă. În felul acesta suferința apare ca necesară pentru a pune la încercare și a întări pe andreia. Dar suferința este urmarea insuficienței cunoașterii noastre. Înțelepciunea este virtutea care învinge **cu plăcere** suferința, doar dacă înțeleptul nu reușește acest lucru, atunci trebuie să se **sinucidă** pentru a scăpa de dureri. **Sinuciderea** este un act eroic, de curaj. Ea este tocmai **andreia**. Desigur, ei nu au perspectiva eshatologică a vieții. Pentru ei moartea este ca și cum nu te-ai fi născut, fiindcă totul se reduce la neant. Dar, deși promovează **destinul** și **sinuciderea**, lasă loc și **libertății** pentru a salva pe oameni de patimi. **Libertatea se câștigă prin disprețuirea bunurilor materiale**. Sinuciderea este semnul libertății omului. În voința omului stă binele și răul – spune Epictet. Sinuciderea este un act de maximă libertate și curaj. Ea constituie un bine, o bună alegere a înțeleptului. Andreia în fața morții este libertatea care guvernează toate gândurile. Pentru a menține această libertate ni se cere sacrificiul vieții. Dar libertatea este stânjenită de destin (eimarmene). De aceea, identificarea cu destinul este singurul mijloc de a scăpa de destin. Astfel, libertatea stoică este necesitatea înțeleasă și voită, iar virtutea constă în resemnare („sustine et abstine").

În concluzie, la stoici andreia nu este folosită pentru depășirea necazurilor și greutăților vieții, ci pentru **sinucidere**. Valoarea ei constă în conservarea eului personal.

Înainte de a vedea înțelesul curajului în **morala creștină** se cuvine să precizăm că acesteia i s-au adus acuze că datorită cultivării cu precădere a virtuților numite „feminine", precum: blândețea, milostenia, răbdarea, iubirea, smerenia, nu face față realităților dure ale vieții cu care este mereu confruntat omul de acum și de aici. Apoi, faptul că pregătește pe oameni pentru viața de dincolo, nu angajează sufletele oamenilor în acțiune, și le stagnează elanul moral, promovând ceea ce s-ar putea numi „virtuți pasive", care în fond însemnează resemnare, obediență, sărăcie; într-un cuvânt renunțare la inițiativă și la lupta vieții.

În felul acesta morala creștină nu-și justifică necesitatea, și omul modern poate renunța la principiile ei.

Dacă este așa cum se spune, sau mai de grabă nu este așa, vom vedea în continuare, **analizând de pe poziție creștină virtutea bărbăției sau a curajului.**

Deși andreia a fost catalogată de înțelepții antici printre virtuțile cardinale, **morala evanghelică** nu a preluat-o de la ei, ci a afirmat-o de pe poziție proprie, determinată de situații și împrejurări specifice.

Încă de la început se cuvine să precizăm că virtutea curajului este corelată de răbdare, prin definirea acesteia ca hypomene. Curajul se evidențiază aici prin faptul că hypomene nu este o luptă resemnată cu vicisitudinile, necazurile și durerea vieții, ci o acțiune activă, sub forma unei energii care acceptă, de pildă, crucea vieții, dar nu pentru a cădea doborât de ea, nici pentru a o târî, ci pentru a o duce cu putere și demnitate până la capăt; nu ca un învins și doborât sub povara ei, ci ca un biruitor. Prin nădejde, care înseamnă o năzuință plină de încredere, răbdarea nu va stagna energia sufletească, ci o angajează prin curaj spre o finalitate plină de biruință. De aceea mesajul Evangheliei este un hotărât îndemn la curaj și la acțiune: „În lume necazuri veți avea, dar îndrăzniți, Eu am biruit lumea" (*Ioan* 16, 33). De aici rezultă două lucruri: în primul rând îndemnul la acțiune, spre a nu cădea pradă descurajării, care într-adevăr sufocă și paralizează viața morală și o degradează chiar în forme maladive, de stări anxios-depresive. Dar Mântuitorul nostru nu ne lasă în resemnare, derută și învingeri, ci ne cheamă la mobilizarea forțelor morale: θαρσεῖτε. E un imperativ, o poruncă și deci o datorie morală. În al doilea rând, această poruncă nu rămâne fără suport. Nu este o îndrăzneală oarbă, lipsită de temei. Este biruința lui Hristos. În El suntem „mai mult decât biruitori" (*Romani* 8, 37), fiindcă avem certitudinea că El „nu ne va lăsa nici nu ne va părăsi" (*Evrei* 13, 5) în necazul, suferința sau vicisitudinea vieții, așa că avem curaj să zicem: „Domnul îmi este ajutor și nu mă voi teme. Ce-mi va face mie omul?" (*Evrei* 13, 6). De aceea, aceste cuvinte sunt pline de încredere și nădejde, care dă sufletului putere, alungând orice teamă și neputință: „Domnul este luminarea mea și mântuitorul meu, de cine mă

voi teme" (*Psalmul* 26, 1); „Așteaptă ajutor de la Domnul și fii tare! Îmbărbătează-se inima ta și nădăjduiește în Domnul" (*Psalmul* 26, 18), „Fiți tari cei ce nădăjduiți în Domnul și să se îmbărbăteze inimile voastre" (*Psalmul* 30, 25).

Este adevărat că ne-am cam obișnuit să vedem în fizionomia duhovnicească a Mântuitorului numai iubirea, blândețea, bunătatea, milostivirea, pacea...Și poate mai puțin bărbăția, curajul sau lupta cu vicisitudinile vieții. Ne convine parcă mai mult să-L vedem pe Iisus „plângând de mila oilor", decât biruitor deasupra valurilor spumegânde ale vieții... Referindu-se la virtutea bărbăției sau curajul lui Iisus, vom remarca încă dintru început că El ca om nu a fost întru nimic scutit de confruntarea cu tot felul de acțiuni potrivnice... Dar nu s-a lăsat nici intimidat, nici biruit, ci a acționat energic și hotărât ori de câte ori a fost cazul. De câtă putere și de cât curaj a dat El dovadă pentru a învinge toate opozițiile și asperitățile care i-au stat în cale?!... Cu câtă putere și hotărâre a luat biciul și a răsturnat mesele și coliviile vânzătorilor de la templu, pentru a restabili dreptatea lui Dumnezeu în sufletele oamenilor, care este mai presus decât mulțimea formală a jertfelor!... Și, conștient de misiunea Sa mesianică ce se va încheia, i-a dojenit pe toți reprezentanții templului, spunându-le cu multă energie: „casa Tatălui Meu este casă de rugăciune, iar voi ați făcut-o peșteră de tâlhari!"... Să ne gândim apoi cu câtă putere morală a întâmpinat și a învins toată ura clocotitoare care abătându-se asupra Lui, L-a dus la calvar?!... Nu s-a lăsat niciodată învins și nici nu s-a descurajat, nici chiar atunci când rugându-se în grădina Ghetsimani, sudorile s-au prefăcut în picuri de sânge. Și-a găsit totdeauna resursele morale prin încrederea în Părintele ceresc, spre a ne lăsa și nouă o pildă vie, de-a avea totdeauna încredere în Dumnezeu. Îl vedem apoi pe Domnul reacționând cu energie, demascând cu multă putere pe cei care comiteau tot felul de nedreptăți, asuprind pe cei obidiți și sărmani, lipsiți de orice ajutor și apărare, avându-l numai pe Dumnezeu.

Pentru a înțelege însă bărbăția sau curajul de care Domnul a dat dovadă, se ne imaginăm cu câtă energie și curaj, cu câtă putere i-a înfruntat și cât de drastic a atacat pe cei care au denaturat și au falsificat duhul Legii divine, spunându-le fără nici un fel de menajamente: „vai

vouă cărturari și farisei fățarnici! Că închideți împărăția cerurilor înaintea oamenilor; căci voi nu intrați, și nici pe cei ce vor să intre nu-i lăsați" (*Matei* 24, 14 s.n.). Vedem apoi curajul cu care și-a apărat demnitatea, nelăsându-se intimidat de amenințările provocatoare și nici de atitudinile de brutalitate îndreptate împotriva Lui: „...Deși au luat pietre ca să arunce în El, iar Iisus s-a ferit și a ieșit din templu, mergând prin mijlocul lor" (*Ioan* 8, 59). În sfârșit, cu câtă demnitate și curaj și-a dus crucea până la capăt, neprimind, de pildă, compătimirile banale ale unor femei care urmându-L, Îl plângeau...(*Luca* 23, 26); sau pe Golgota, când apăsat de greutatea zdrobitoare a crucii, și-a regăsit acea inepuizabilă energie morală de a se ruga pentru răstignitorii Săi, de a răspunde cu maximă iubire urii revărsate asupra Sa, și a face astfel ca puterea iubirii să rămână definitiv biruitoare (*Luca* 23, 34).

Urmărind pilda vieții Mântuitorului, virtutea curajului ca rod al nădejdii, este organic și funcțional redată prin iubire. De fapt, în creștinism unitatea virtuții este dată de iubirea față de Dumnezeu, iar curajul ca virtute creștină va primi acest specific. „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșește, alungă frica, pentru că în frică este suferință, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire" (*Ioan* 4,18). În felul acesta, Fericitul Augustin putea defini bărbăția creștină ca **„iubirea care pe toate le suferă de bunăvoie pentru Dumnezeu"**.[6] Și când creștinilor le-a fost pusă la încercare iubirea lor față de Hristos, ei au dovedit prin martiriu că nimeni și nimic în lume nu i-a putut despărți de dragostea lui Hristos (*Romani* 8, 35-37). Aici, în martiriu și-au dovedit ei curajul sau bărbăția ca forță morală, ca putere de afirmare a puterilor sufletești, și aproape trei secole curajul creștinilor a fost jertfă de iubire pentru Hristos în care crezuseră și în care au nădăjduit până dincolo de furtunile acestei vieți. Martiriul creștinilor reprezintă o jertfă răspuns Jertfei de iubire a lui Hristos. De aceea, martiriul este curajul de a jertfi totul, chiar pe tine însuți, dragostei lui Hristos. De aceea el reprezintă o biruință. El se numea chiar **rubor**, adică **„coroana roșie"** (a sângelui). Și cu cât sângele curgea mai mult, cu atât creștinismul se răspândea cu și mai mare putere în toată lumea, încât un apologet creștin va constata că: „sanquis est semen christianorum" (Sângele este sămânța creștinilor). Este interesant că foarte mulți militari de profesie, cu grade înalte și-au dovedit

curajul mai mult decât pe câmpul de luptă, în arenele martiriului, și numele lor a rămas scris în calendarul sfințeniei creștine, iar eroismul lor moral rămâne o pildă vie de urmat peste veacuri pentru mărturisitorii Domnului...

Se cuvine să remarcăm faptul că martiriul adevărat nu reprezintă o forță oarbă de curaj, o îndrăznire, o cutezanță nesăbuită, ci este determinat de credință și iubire. Mai precis, de marea lor forță de afirmare a sufletului omenesc de a-și mărturisi crezul ca esență a vieții, motiv pentru care Sfântul Apostol Ioan putea spune: „Aceasta este biruința care a biruit lumea: credința voastră" (*I Ioan* 5, 4).

Clement Alexandrinul (+217) arată cu privire la martiriu că cel ce se jertfește pentru Hristos „dă mărturie Domnului de convingerea sa îndumnezeită în învățătura Lui, de care nici frica de moarte nu-l va despărți... Ai putea admira dragostea lui, de care vădit dă lecții, pentru că este unit cu mulțumire cu cei cu care se înrudește. Nu numai atât, dar și convinge de lucrul acesta pe necredincioși cu cinstitul său sânge. Acesta, din dragoste de Domnul se desparte cu foarte mare bucurie de viața de aici... Se duce, așadar, ca și un prieten la Domnul, pentru care de bunăvoie și-a dat trupul și sufletul... și aude de la Mântuitorul nostru, cu viața Căruia s-a asemănat: „iubite frate!"... Astfel noi numim mucenicia „săvârșire", nu că omul a luat sfârșit vieții, cum înțeleg ceilalți oameni, ci că a arătat un lucru desăvârșit în dragoste" (*Stromate* IV, 13, 2-4).[7] În același timp Clement Alexandrinul ne oferă și exemple negative de curaj ale martiriului, ca forme ale cutezanței oarbe, lipsită de lumina credinței. „Noi ținem de rău – spune el – pe cei care se aruncă siguri în primejdie de moarte, că sunt unii – nu dintr-ai noștri – care au cu noi comun numai numele de creștin, care, din ură față de Creator, se grăbesc să se dea singuri morții. Ticăloși, se omoară singuri! Despre aceștia spunem că pleacă din lume fără cununa de mucenic, chiar dacă sunt omorâți de autoritatea publică. Că ei nu păstrează caracterul mucenicului credincios; nu cunosc pe adevăratul Dumnezeu și se dau pe ei înșiși unei morți zadarnice, ca și gimnosofiștii indieni, care poară în chip fals numele de gnostici, hulesc trupul, aceștia să afle că și armonia trupului contribuie la o bună desfășurare a spiritului" (*Stromate*, IV, 17.1-18.1). Desigur recunoaștem ușor concepția ereziei

gnostice, care pornind de la concepția că lumea este rea, iar trupul fiind o închisoare a sufletului, socotesc viața însăși ca o nenorocire, motiv pentru care găseau prin martiriu nu potrivit prilej de a se elibera de viața trupească, asemenea gimnosofiștilor indieni care se aruncau nebunește în flăcări. La fel sunt condamnați și adepții ereticului Vasilide care socoteau că moartea martirică ar fi ca o pedeapsă, care restabilește dreptatea lui Dumnezeu, pentru păcatele săvârșite înaintea unirii trupului cu sufletul.

Pe de altă parte, virtutea curajului creștin care mergea până la martiriu era lucrarea harului Duhului Sfânt, care dădea putere, dragoste înțelepciune celui ce se jertfește pentru Hristos. De aceea spune Apostolul: „pentru că Domnul nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii"(*II Timotei* 1, 7). Așa ne explicăm faptul că primii creștini mergeau nu numai de bunăvoie, ci și cu bucurie la moarte, fiindcă ei credeau și simțeau că Hristos își asumă Sie-și suferința și jertfa lor pentru El. Spunem că un astfel de curaj al jertfei lor pentru Hristos este rezultatul lucrării tainice a harului Duhului Sfânt care oferă sufletului puterea și dragostea deplinei dăruiri lui Dumnezeu. Vom înțelege mai bine aceasta dacă vom urmări martiriul lui Perpetua și Felicitas: „...Cât despre Felicitas, s-a bucurat și ea de harul Domnului. Fiindcă se afla în luna a opta de sarcină (că fusese arestată însărcinată), iar ziua spectacolului se apropia, iar ea era în mare frământare, ca nu cumva din cauza sarcinii să fie amânată (de la pătimire). Căci nu se îngăduia (după legile romane) ca femeile însărcinate să fie condamnate la moarte... Dar și însoțitorii ei de mucenicie erau adânc întristați de a lăsa o așa de bună tovarășă și însoțitoare sinceră pe calea aceleiași speranțe. De aceea, cu trei zile înainte de mucenicie, uniți cu toți în aceeași întristare, au făcut rugăciuni către Domnul. Îndată după rugăciune au cuprins-o durerile (nașterii). Și pe când suferea plângându-se de greutatea firească a unei nașteri în luna a opta, unul dintre paznicii celor închiși au zis: „dacă acuma suferi atât de mult, ce vei face atunci când vei fi aruncată fiarelor pe care le-ai disprețuit fiindcă n-ai voit să jertfești zeilor?" Și ea a răspuns: „Acum eu sufăr ceea ce sufăr. Acolo însă altul (Hristos) va fi în mine, care va pătimi pentru mine, pentru că și eu voi pătimi pentru El". Astfel, a născut o fetiță pe

care a crescut-o o soră (creștină) ca pe o fiică a ei."[8]

De aici vedem că virtutea curajului creștin are, pe lângă caracterul de a fi virtute naturală și etică, și virtute harică, ca rod al lucrării Duhului Sfânt în sufletul credinciosului și în viața creștină. Ca virtute harică curajul creștin nu are un caracter pasiv, ci din contră, este un elan moral impulsionat de dinamism și creativitate, fiindcă nu urmărește jertfa în sine, nici gloria deșartă, ci puterea credinței, a neînvinsei nădejdi și a iubirii care învinge orice obstacol, fiindcă sufletul omenesc este atras de iubirea lui Dumnezeu, de comuniunea lui Dumnezeu, prin Hristos în Duhul Sfânt. Acesta este un punct culminant al angajamentului moral spre acțiune, accesibil numai acelora pentru care „viața este Hristos" (*Filipeni* 1, 21).[9] Aceasta este însă cu totul altceva decât vitalismul biologizant, a cărui virtute esențială este **forța**, chiar forța oarbă, animalică... Curajul creștin ca virtute harică înnobilează ființa umană, o scoate din animalitate. Face din om un „zoon theomenon", un adevărat gnostic care își împlinește umanul prin sfințenie, sau care proclamă sfințenia ca o împlinire sau desăvârșire a umanului, ca o afirmare a valorilor umane la cel mai înalt nivel. Dar această noțiune a curajului, ca forță duhovnicească, a fost complet străină fiului pastorului din Röcken, cum din nefericire refuză să o chiar discute, coriferii așa-numitei „teologii secularizate".

Dat fiind caracterul eroic al martiriului, nemaiîntâlnit până atunci, și a neputinței rațiunii de a-l explica, a fost inclus printre fenomenele patologice ale ființei umane. Încă Epictet îi acuza pe martiri că merg la moarte dintr-un fel de obișnuință, devenită nebunie. În epoca modernă, **Jean Martin Charcot,** întemeietorul școlii de psihiatrie de la Salpêtrière, precursor al psihanalizei și dascălul lui S. Freud, practicând hipnoza în tratarea isteriei, a încercat să demonstreze că ideea sugerată se poate transforma în act. El consideră că năvala creștinilor spre martiriu este o **„epidemie de hipnotism"**, iar epoca martirilor o socotește ca o **„epocă de halucinați și nebuni"**.[10] El nu a putut înțelege eroismul actului moral în martiriu, care prezintă o depășire a mediei obișnuite, mai ales sub aspectul intensității. „Atitudinea eroică este rezultatul unei dilatări la maxim al potențialului moral, este o explozie, care sfarmă cadrele prea înguste ale moralei curente, făcând să țâșnească din adâncul

sufletului lava unei emoții și energii creatoare de noi valori". **Henri Bergson** combate ideea că misticii creștini ar fi cazuri patologice, arătând că, dimpotrivă, ei prezintă o elevată serenitate psihică: „Gustul acțiunii, facultatea de a se adapta și readapta, unită cu suplețea, discernământul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate, care biruie complicațiile, în sfârșit, un bun-simț superior, sunt însușirile care definesc robustețea intelectuală a misticilor creștini"[11]

Să trecem însă mai departe spre a dezbate și alte aspecte specifice curajului ca virtute creștină.

Este cunoscut faptul că după încetarea martiriului, jertfă a sângelui, creștinii au îndreptat acțiunea spre dragostea față de Dumnezeu prin luptă împotriva patimilor, având ca finalitate dobândirea sfințeniei vieții dăruite lui Hristos. Astfel se spune că **rubor** – coroana roșie a martiriului, a fost înlocuită cu **pudor** – coroana albă a castității (a feciorie), ca dăruire totală a lui Hristos. Este nu atât o înlocuire a arenelor și a locurilor de tortură de altă dată, cu **asketeria**, ci o continuare a aceluiași curaj de luptă, îndreptat de data aceasta cu precădere asupra „răstignirii patimilor și poftelor" (*Galateni* 5, 24) pentru a te putea dărui integral lui Hristos. Datorită faptului că creștinismul este **religia iubirii și a păcii**, nu va promova curajul pe câmpul de luptă, fiindcă ea nu promovează războiul între oameni și popoare. Dar va promova curajul în ceea ce literatura filocalică numește „războiul nevăzut"; marea războire cu ispitele și cu răul din lume, pentru triumful binelui și a împărăției lui Dumnezeu. Curajul devine astfel virtutea ca putere îndreptată față de tine însuți, de a alunga din suflet tot ceea ce te oprește, orice stavilă care stă în calea dăruirii depline lui Hristos. Este o jertfă îndreptată spre interiorul vieții, pentru a alunga și învinge pe toți dușmanii care se opun sfințeniei și desăvârșirii vieții în Hristos. Și aceasta pentru că s-au văzut în istorie mulți oameni care au biruit pe câmpul de luptă și au supus popoare, impunându-se și fiind recunoscuți ca triumfători și plini de glorie, dar nu au putut învinge fiara din ei înșiși. Au învins pe cei din afară, dar au rămas robii propriilor instincte și patimi, care pe mulți din cei ce au învins și s-au glorificat pe câmpul de luptă, au devenit până la urmă victimele propriilor biruințe... (A se vedea spre exemplu Antoniu și Cleopatra). Sfântul Ioan Gură de Aur arată că: „nu-i numai moartea singură care îl face pe martir, cât și intenția. Nu, coroana de martir nu-i împletită numai cu mâinile morții, ci și de dispozițiile sufletului. Această definiție a martiriului nu-i de la mine, ci Pavel o dă când zice: „**Eu mor în fiecare zi**" (*I Corinteni* 15, 31). Martirul nu reprezintă deci o **dispoziție verbală de a muri,** căci există sacrificiu fără vărsarea sângelui".[12] „E suficient, de pildă, – spune marele antiohian – pentru aceasta să acționăm voluntar suferința în scopul împlinirii unei fapte plăcute lui Dumnezeu". Sfântul Apostol Pavel merge și mai adânc, vorbind „de o luptă la sânge (μέκρις αἵματος) împotriva păcatului (*Evrei* 12, 4), și își îndeamnă pe cel mai devotat discipol la curajul „de a îndura cele rele, ca un bun ostaș a lui Hristos"(καλός στρατώτης Χριστοῦ) (*II Timotei* 2, 3). Mergând mai departe, Apostolul face o similitudine între ostașul pe câmpul de luptă, înarmat cu tot echipamentul necesar, și între ostașul lui Hristos, înarmat cu „toată armătura lui Dumnezeu"; pentru a putea lucra cu același curaj și cu aceeași forță morală „împotriva uneltirilor diavolului... împotriva stăpânitorului întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății... (*Efeseni* 6,11-17).

Virtutea creștină rezultă din **enkrateia,** fiindcă aceasta este **ponos** (nevoință) și **agon** (luptă). Este o luptă cu tine însuți de a urca mereu pe calea virtuții, care îți deschide un orizont infinit. Iar urcarea pe piscurile desăvârșirii la care ne cheamă Dumnezeu (*Matei* 5, 48) nu este ușoară: este cu urcușuri și cu căderi. Cum nu este ușor să urci, tot așa nu este ușor să-ți revii din căderi. Este o acțiune morală asemenea alpiniștilor. Cere mereu antrenament, energie mereu sporită de-a privi spre ideal, și curaj eroic de a-ți mobiliza necontenit voința și niciodată să nu descurajezi în fața căderilor, a ispitelor și a neputinței. Mereu cu curajul lui Hristos pe urmele Lui, știind că dincolo de Golgota este învierea...

Tema luptei alegorice dinte virtuțile creștine și vicile păgâne personificate, a fost preluată de **Prudentius** în lucrarea „Psychomachia", care sfârșește cu triumful credinței. Tema va fi preluată apoi și în literatură și arta Evului Mediu occidental.

Sfântul Apostol Pavel se referă apoi și la **curajul misionar,** la lupta îndârjită la care nu trebuie să cedezi și nici să renunți când este vorba de trimiterea lui Dumnezeu în lume, spre a-i transmite viața prin

împărăția Duhului și a luminii lui Hristos. El face astfel referire la activitatea sa desfășurată în Efes, unde oamenii au fost porniți și i-au făcut opoziție ca niște fiare sălbatice (*I Corinteni* 15, 32). Tot în acest scop poruncește ucenicilor săi așezați să dovedească mult curaj în a păstra unitatea credinței și ordinea morală în Biserică: „...Aceasta grăiește-le și îndeamnă și **mustră cu toată tăria**“ (*Tit* 2,15). „...Propovăduiește cuvântul, stăruie cu timp și fără timp, **mustră, ceartă, îndeamnă cu toată îndelunga răbdare...**“ (*II Timotei* 4, 2).

Sfinții Părinți au acordat o atenție deosebită curajului creștin, arătând prin **Sfântul Ambrozie** că bărbăția este podoaba tuturor virtuților, ea oferă putere sufletului să opună rezistență la diverse lucrări dăunătoare, este de neînvins în primejdii, mai de neclintit contra plăcerilor.[13] În același timp bărbăția acționează în corelație cu alte virtuți, sau convertește diferite păcate. Sfântul **Petru Damaschin** arată că însușirea bărbăției nu stă în a birui și a asupri pe aproapele, căci aceasta este orgoliu și se află deasupra bărbăției. Dar nici a fugi de frica ispitelor, de lucrările și virtuțile cele după voia lui Dumnezeu. Bărbăția înseamnă a stărui cu răbdare în tot lucrul bun și a birui patimile sufletului și ale trupului“.[14] Sfântul Ioan Hrisostom arată că, dacă un creștin se teme înainte de primejdie, nu va realiza niciodată un lucru bun și durabil, ci cu ușurință va fi învins“.[15]

Pe de altă parte, prin rațiune vom reuși să transformăm, să convertim mânia în curaj. Este știut faptul că θυμός = mania, reprezintă un afect, adică o mișcare irațională a sufletului, determinată de ideea de bine sau de rău. Alunecă spre rău atunci când scapă de sub controlul rațiunii. Dar el poate fi orientat prin rațiune spre bine. Și atunci devine o rațiune morală, adică se convertește în virtutea curajului (andreia). **Filon** vorbește de o **mânie dreaptă** a lui Dumnezeu care pedepsește pe oameni pentru a se îndrepta, sau care răsplătește fiecăruia după faptele sale. Dacă există o mânie dreaptă, înseamnă că în sufletul omenesc, poate exista și o mânie nedreaptă. Aceasta este mânia care nu se transformă în curaj ca virtute etică, ci în îndrăzneală oarbă plină de orgoliu, care se răzbună tiranic, lovind necruțător... Dacă însă curajul este călăuzit de harul divin, el devine o forță morală ce trezește conștiința omului și o face responsabilă de faptele sale. Dacă acestea

sunt rele, în suflet se naște regretul, pocăința și smerenia, și astfel prin curaj premergi totdeauna, cerând iertare pentru faptele rele săvârșite, știut fiind că recunoașterea unei fapte oricât de rea ar fi; este un act de **curaj** și de **caracter**, pe când sustragerea prin minciună, este un act de lașitate... Aducând reconcilierea prin responsabilitate, curajul face ca dragostea lui Dumnezeu să se așeze în sufletele oamenilor, rămânând forța de legătură a solidarității umane. Aducând apoi **stăpânirea de sine**, curajul nu te lasă să fii biruit de rău, ci să biruiești răul cu binele (*Romani* 12, 21). Ca stăpânire de sine curajul îți aduce demnitatea și puterea de a lupta pentru menținerea și afirmarea ei. Altfel spus, îți dă puterea de a-ți păstra verticalitatea morală, în fața ispitelor, a necazurilor și a suferințelor, care de multe ori ne apasă. Curajul nu te lasă să fii copleșit și doborât de ele, căzând în complexe de inferioritate care sufocă elanul vital.

Dar curajul ca forță creștină nu are numai un caracter interior de a lupta și a învinge ispita și păcatul din noi înșine, ci și un caracter exterior, legat de fermitatea caracterului religios-moral creștin, ca o constantă a conștiinței la datorie. Este cunoscut astfel faptul că primii creștini au fost cei mai buni luptători militari. Mulți istorici socotesc că împăratul Constantin cel Mare a decretat creștinismul „religio licita“ și pentru faptul că ostașii creștini i-au fost cei mai devotați, și avea și pe mai departe nevoie de fidelitatea lor. Și în această conjunctură, din motive diplomatice, a făcut din steagurile de luptă „labarum“...

Cultivarea curajului ca virtute creștină

Dat fiind faptul că virtutea curajului creștin este derivat din nădejde ca virtute teologică, și împletit armonic cu răbdarea, se impune ca el să fie cultivat într-o unitate organică și funcțională cu aceste virtuți. Nădejdea este fermentul care îl determină și îl dinamizează spre un orizont deschis, nu numai ca năzuință, ci și ca încredere în biruința finală prin Hristos în Duhul Sfânt. Astfel, curajul creștin va fi cultivat prin mărturisirea lui Hristos în fața lumii care nu-l primește, și nu ne acceptă nici pe noi ca mărturisitori ai Lui. Totodată nădejdea ne dă puterea și curajul de a-l mărturisi pe Hristos chiar cu prețul jertfei propriei

vieți, ca nimeni și nimic să nu te poată despărți de dragostea lui Hristos.

Pe de altă parte, în unitatea funcțională cu **hypomene**, curajul reprezintă o conjugare a energiei sufletești spre a-ți câștiga stăpânirea de sine, învingând mânia și răzbunarea din suflet, prin convertirea mâniei în curaj, iar a răzbunării în blândețe. Prin **makrothymia** ca roadă a Duhului Sfânt, curajul devine o energie morală, pe măsură să educe voința spre formarea caracterelor tenace și ferme, ce nu te lasă niciodată să descurajezi, ci cu liniște sufletească și stăpânire de sine să-ți poți transforma insuccesele în biruință, după cum atât de sugestiv redau acest fapt versurile lui Rudyard Kipling, din cunoscuta poezie „If":

„Dacă poți să-ți păstrezi firea când ceilalți și-au pierdut-o,/Dacă mai poți avea încredere în tine când ceilalți nu mai au,/...Dacă poți să aștepți și să nu te obosească așteptarea, /Sau fiind mințit, să nu cazi tu în minciună, /Sau fiind urât să nu dai drumul urii, /Dacă poți visa, dar să nu-ți faci visul un stăpân, /Dacă poți gândi, dar să nu-ți faci din gândurile tale scop, /Dacă poți întâlni triumful și dezastrul /Și să-i tratezi la fel, / Dacă poți să asculți adevărurile tale /Denaturate de proști pentru a face din ele o capcană, /Sau să vezi cum lucrurile cărora tu le-ai închinat viața se prăbușesc /Și s-o iei de la început cu uneltele tocite, /Dacă poți face o grămadă din toate succesele tale /Și să mizezi pe ea la roata norocului /Și după aceea, pierzând, s-o iei de la capătul capătului /Nespunând nimănui nici un cuvânt, /Dacă îți poți forța inima, mușchii și nervii /Să-ți servească drumul mult timp după ce ei au fost deja epuizați /Și să continui așa, când nu mai este nimic altceva în tine / Decât voința care le poruncește: continuă! /Dacă poți să vorbești cu mulțimea și să-ți păstrezi virtutea, /Sau vorbind cu regii să nu-ți pierzi gestul firesc, /Dacă nici dușmanii, nici prietenii credincioși nu te pot răni, /Dacă toți oamenii contează pentru tine, dar nici unul prea mult, / Dacă poți umple minutul neiertător /Cu distanța a 60 de secunde alergate, /Al tău este Pământul, cu tot ce este în el, /Dar mai mult: vei fi OM, fiule!"

Note bibliografice

[1] *Phaidros*, (Platon *Opere*, vol. IV, trad. și note de Gabriel Liiceanu), București 1983.

[2] *Republica* (Platon *Opere*, vol. V, trad. și note de Andrei Cornea), București

1986.

[3] Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, trad. acad. prof. C. I. Balmuș, București 1963.

[4] Aristotel – *Etica Nicomahică* (trad. comentarii și index Stella Petecel, București 1988.

[5] Ion Năstase, *Virtutea bărbăției în stoicism si creștinism*, în rev. „Ortodoxia", nr. 1/1975, p. 211-223.

[6] *De moribus Ecclesiae*, I, XV, 25; P.L. 32, 1322

[7] *Stronatele* (trad. D. Fecioru), P.S.B. 5, București 1982.

[8] *Actele Martirice* (P.S.B. 11) trad. Pr. Prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 121

[9] Diac. Prof. Nicolae Balca, *Sensul suferinței în creștinism*, în rev. „Studii Teologice" nr. 3-4,/1957, p. 155-177.

[10] Prof. Dr. Constantin Pavel, *Eroismul în lumina moralei creștine*, în rev. „Studii Teologice" număr. 3-4/1992, p. 65-104.

[11] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p.244.

[12] Migne, P. G. 52, 519

[13] *De officiis ministrorum*, Migne, P.L. 16, 86.

[14] *Cuvântul 19*, Filocalia vol. V, trad. Pr. Prof. D. Stăniloae, București, 1980, p. 246.

[15] Migne, P.G. 49, 75,

3. BUCURIA – ROD AL DUHULUI SFÂNT ȘI ÎMPLINIRE A NĂDEJDII CREȘTINE

Am văzut că nădejdea ca virtute teologică reprezintă o năzuință plină de încredere a sufletului omenesc în scopul dobândirii bunurilor veșnice. Nădejdea creștină este asemănată de Sfântul Apostol Pavel cu o „ancoră sigură și tare înfiptă în tărâmul veșniciei" (*Evrei* 6,19). Ea reprezintă o siguranță pe baza făgăduinței lui Dumnezeu. De aceea, nădejdea mântuirii este suprema aspirație a sufletului omenesc dornic să se elibereze de dominația păcatului, și să se desăvârșească în iubirea lui Dumnezeu. Ca rod al Duhului Sfânt nădejdea mântuirii este animată de bucuria Duhului care în aceeași unitate spirituală, ne ridică neîntrerupt spre zările veșniciei. Și astfel, spunem că nădejdea creștină ca virtute teologică are ca rod **bucuria.** Altfel spus, bucuria exprimă nădejdea mântuirii în Hristos și este o tresăltare eshatologică a creștinismului cu toate necazurile acestei vieți. Aceasta datorită faptului că „Dumnezeul nădejdii ne va umple de bucuria Duhului" (*Romani* 15,13). De unde și îndemnul Mântuitorului: „bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri" (*Matei* 5,12); sau al Apostolului: „Bucurați-vă în nădejde, răbdând în necaz, stăruind în rugăciune" (*Romani* 12,12). Și toate acestea într-o așteptare eshatologică: „Bucurați-vă totdeauna în Domnul, și iarăși zic: bucurați-vă. Îngăduința voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor. Domnul este aproape„ (*Filipeni* 4, 4-5).

Înainte însă de a determina bucuria ca rod al nădejdii creștine, să vedem ce este bucuria în sine și cum a fost ea concepută și interpretată de diferite sisteme de gândire.

Bucuria este o caracteristică esențială a vieții. Ea este rezultatul unei împliniri, este satisfacția în urma unei activități. Este **zâmbetul vieții**, o **sărbătoare a vieții**. O întâlnim în lumea plantelor și a animalelor... **confirmând că scopul creației este fericirea ei**. Ea este în primul rând o virtute naturală, contrară tristeții (durerii) care este un păcat de moarte.

Când spunem, în general, bucurie înțelegem simțământul care face să tresalte sufletul atunci când ajungem să dobândim un lucru dorit, să împlinim cu bine o acțiune întreprinsă, așteptată și năzuită de mai mult timp. Bucuria este deci un sentiment, un afect care mișcă sufletul, o emoție de fericire care dinamizează, aducând satisfacție și mulțumire ce creează sufletului omenesc **buna dispoziție**. „Bucuria, fiziologic și psihologic vorbind, are aceleași efecte ca și o gimnastică bine înțeleasă. Ea dilată plămânii, ușurează mișcările inimii; ea are aproape aceleași influențe pe care aerul curat de munte le are asupra unei constituții slăbite. Ea îmbunătățește toată firea noastră și poate chiar să înlăture o tulburare deja amenințătoare. Ea joacă în ființa fizică și morală rolul ozonului".[1] Bucuria vizează, prin urmare, latura afectivă a sufletului. Și precum afectul reprezintă mișcarea sufletului spre activitate, socotim că bucuria imprimă sufletului omenesc un impuls creator, deschizându-i orizonturi mereu înnoite spre acțiune. Dat fiind că sufletul se structurează pe elementul de noutate, „putem spune că nu există stare psihică fără sentiment... orice proces intelectual și motor este învăluit de sentiment...".[2] „Sentimentele sunt preludii ale acțiunilor; ele alimentează visurile și planurile noastre de acțiune... deoarece toate mobilele acțiunilor noastre au un substrat afectiv".[3] „ Nu ideea prin ea însăși – spune J. Payot – este o forță. Ar fi o forță dacă ar fi singură în conștiință. Dar fiindcă se găsește în conflict cu stările afective, este silită să împrumute de la sentiment puterea care îi lipsește spre a putea lupta".[4] Dând dinamism vieții ca afect, sau sentiment, putem vorbi de „**bucuria vieții**" (bucuria de a trăi), bucuria de a munci, bucuria de a produce bunuri materiale și spirituale, precum și satisfacția sau mulțumirea de a le folosi în viață. De aceea întristarea (lype) este o sufocare a energiilor sufletești care deprimă elanul vital, adică căderea în prăpastia depresiunii. Fiind contra naturii, lype este considerat de Evagrie păcat

de moarte. Dar emoția sau sentimentul se desfășoară între doi poli ai afectivității: **plăcerea** și **durerea, seninătatea** și **tulburarea.** Bucuria corespunde plăcerii și seninătăți. Ea reprezintă în acest caz satisfacerea unor manifestări esențiale ale vieții sufletești și trupești, care dacă nu sunt satisfăcute, sau împlinite, afectul se deregleaza în neliniște, frământare sau chiar durere.

Immanuel Kant înlătură orice legătură între moralitate și fericire, sau între bine și bucurie. El critică în acest sens morala creștină că are un caracter interesat în motivarea faptelor, fiindcă le pune în legătură cu răsplata sau pedeapsa veșnică ca motiv al acțiunii morale. De aceea, el deconsideră morala creștină, socotind-o morală interesată și de un nivel scăzut. El propune în replică morala unui rigorism exagerat, structurată pe imperativul categoric al datoriei, care constă în respectul pe care rațiunea îl are față de legea morală existentă în conștiința noastră, pe care o urmează automat, fără a mai fi nevoie de mobilul afectiv. S-a demonstrat însă că „iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omenești, are cel mai bogat conținut de viață, este **bucuria cea mai curată și cea mai înaltă,** fericirea cea mai deplină".[5] De aici vedem că sufletul omenesc se definește prin iubire ca tendință spre fericire, iar bucuria determinată de răsplata pentru faptele săvârșite în această viață, nu au un caracter interesat, ci veșnic, și reprezintă nădejdea ca o năzuință firească a sufletului omenesc spre dobândirea bunurilor veșnice nepieritoare. Fericirea, sau bucuria veșnică, este deci o aspirație firească, sau naturală a sufletului omenesc. Ea nu reprezintă un calcul și astfel nu are un caracter interesat și minor.

Pe de altă parte, diferă foarte mult **modul de manifestare a bucuriei.** Totul este în funcție de inima omului. Din inimă nu ies numai gânduri bune sau rele, ci și afectele (*Marcu* 7, 21-22; *Matei* 12, 35), dintre care bucuria are o mare tensiune de exprimare, de mobilizare a energiilor sufletești, pozitiv sau negativ. Sfântul Apostol Pavel o ridică la calitatea de „rod al Duhului" (*Galateni* 5, 22), deși mulți o implică, socotind-o ca fiind exclusiv o exuberanță instinctivă, situație care o încadrează în același timp și între faptele trupului (*Galateni* 5, 23). Ea poate fi astfel inclusă în ἀκαθαρσία sau ἀσέλγια, ca forme de depravare și destrăbălare morală ce conduc spre πορνεία (desfrâu, adulter), ea

poate fi chiar φτόνος ca forma pervertită a bucuriei, când sufletul în mod diabolic și sadic la răul cuiva, și când te tulburi și îți pare rău de succesul prietenului tău... O altă formă a bucuriei exuberante este și aceea, care pierde controlul rațiunii și al stăpânirii de sine, fiind provocată de μέθαι (bestiile) și κῶμοι (chefurile).

Dar χαρὰ ca rod al Duhului are un orizont veșnic, prin nădejde și se îndreaptă totdeauna către împărăția lui Dumnezeu ce va să vină, pe când celelalte forme ale bucuriei sau veseliei privesc viața „hic et nunc" și au caracter imanent și de multe ori derutant pentru viața creștină și duhovnicescă. Ca fapte ale trupului, aceste forme care includ bucuria nesăbuită și depravată, reprezintă forme instinctive ce afirmă egocentrismul, care la rândul său imprimă plăcerii tensiunea și neliniștea continuei căutări ce nu poate fi împlinită, ci mereu se amplifică într-o tulburătoare și nesățioasă căutare. Aceasta nu dinamizează, ci stagnează și epuizează energia ca mod de manifestare a bucuriei.

Dacă bucuria înseamnă o înseninare a sufletului omenesc, ea a fost căutată ca un antidot față de întristare, care tulbură sufletul prin arderea într-un foc nestins, sau căderea într-o mlaștină din care nu mai poate ieși... Iar atunci când bucuria are un suport rațional, reprezintă raza de lumină a sufletului spre a indica drumul care te scoate din înnămolirea tristeții... Dacă însă bucuria este impulsionată de iraționalul firii, ea ar putea fi la un moment dat exuberantă ca uitare de moment a tristeții... Pentru evitarea acestui cerc vicios, plecând de la constatarea existențială că „res humanae mutabiles sunt", **gândirea indiană** preferă ca normă de înțelepciune indiferentismul sceptic, alternanței dintre χαρα și λυπη. Astfel în *Mahabharata* se poate citi: „omul înțelept, înzestrat cu o minte superioară, nu se bucură și nu se întristează, fiindcă el știe că tot ce apare, dispare" (3, 15.383); „Bucuria și durerea, prosperitatea și restriștea, câștigul și pierderea, moartea și viața dau rând pe rând, peste fiecare; de aceea cel înțelept să nu se bucure, și nici să se întristeze" (5, 1055); „După bucurie urmează tristețe, după întristare, bucurie; bucuria și întristarea se rotesc ca o roată". Un proverb indian spune, apoi, că îndată după o nenorocire, o bucurie oricât de mică, ne apare însemnată: „Bucuria netulburată a vieții, nu a fost partea vreunui muritor".

Este interesant faptul că **stoicii** nu raportează și nu o pun pe hara

la lype, ci la **hedone** (plăcerea). Ei spun că hedone este o exaltare irațională, care rezultă din ceea ce pare a fi demn de alegere. Ea cuprinde: încântarea, bucuria de răul altuia, desfătarea, bucuria violentă. Aceste aspecte pe care noi le numim negativ se datoresc faptului că hedone este pathe, iar pathe este funcție irațională a sufletului, adică nosos (boală) morală. Hara, ca opusul plăcerii, este o exaltare justificată de rațiune (D.L. VII, 111-116). Astfel, fiind motivată de rațiune, cei ce trăiesc conform rațiuni sunt virtuoși, iar bucuria este în acest caz o virtute. Ceea ce este greu de înțeles în această discuție și nici Hrysip nu-și putea explica, este faptul că deși bucuria (hara) este un afect (pathe), ca exaltare, rămâne totuși sub hegemonia rațiunii, pe când stoicii susțineau că afectele (pathe) sunt prin definiție iraționale.

La polul opus stoicilor, **Epicur** nu admite apathea (care era idealul stoicilor), fiindcă după el **hedone** (plăcerea) este un scop moral și rațional, este o artă de a trăi, impusă de natură „Nemo in dolore delectatur!“ Nimeni nu se desfătează în durere, dar înțeleptul știe și poate transforma durerea în plăcere. De aceea, idealul, sau **arta de a trăi** este dobândirea liniștii sufletești, a lipsei de tulburare a sufletului, adică: ἀταρξία, sau lipsa de tulburare creată de durerea trupului: ἀπονία. Acestea două sunt plăceri în stare de repaus. Activitatea lor de mișcare (κατά κίνητις) o fac χαρὰ și εὐφροσύνη (D.L. X, 136-137), care sunt două forme de bucuriei, menite să dea aureola plăcerii, (hedone), împlinită în ataraxia și aponia.

Oricum ar fi interpretată armonia, și redată bucuria ca optimism al vieții, ea aparține cu precădere spiritului grecesc. S-a remarcat pe bună dreptate că „omul clasic (grec) iubește cu pasiune viața de aici. El are cultul luminii, îndeosebi al soarelui și al tristeții. Priviți la eroi lui Homer, ai lui Aeschyl și ai lui Pindar. Toți se luptă, râd, cântă și dansează. Bucuriile vieții pământești nu sunt multe și nici totdeauna prea mari. Dar ele sunt trăite cu o intensitate rară și cu un entuziasm vibrant. Exercițiile gimnastice din nenumăratele palestre ale Greciei, care țintеau formarea mușchilor, mlădierea corpului și suplețea psihofizică a efebilor și a fetelor, sunt, de fapt, un cult închinat vieții. Plastica greacă și cea romană sunt un imn adresat frumuseții și mândriei umane. Grecul și Romanul clasici nu iubesc lumea de dincolo; pentru că nu iubesc

bătrânețea și o existență de umbre vagabonde în jurul Acheronului sau a Styxului... Eroii lui Homer iubesc viața cu un fel de exaltare și de beție orgiastică. În regulă generală ei nu-și aduc aminte de moarte; când o pomenesc ea este prezentă printre ei, pe câmpul de luptă, sau amenințătoare ca un destin ce nu poate fi evitat. Grecul crede în viață și cultivă cu pasiune toate resursele ei. Dar greutățile acestei vieți, prezența fatală a suferinței și apariția gândirii filosofice, deci a problemelor de atitudine și profunzime, trebuiau neapărat să aducă umbrele pesimismului. Hesiod, care este cel dintâi gânditor european, este și cel dintâi pesimist. Lirica, elegia și tragedia fac, încetul cu încetul, loc îngrijorării, frământării și durerii până la acel strigăt sfâșietor al lui Xerses, al Antigonei și al Medeei. Durerea filosofică face ravagii la meditativi și la moraliști. Încrederea oarbă în puterea vieții se prăbușește în fața morții, **dacă nu este o nădejde robustă într-o existență după moarte**. Misterele lui Dionysos sau cele ale zeiței Demeter și Persephona de la Eleusis erau simple corective. Singuri inițiații se bucurau de o existență frumoasă dincolo. Restul mergeau în mlaștinile și întunericul Hadesului“.[6]

Pentru a înțelege sensul **bucuriei** ca rod al nădejdii în creștinism, trebuie să vedem mai întâi termenii gândirii antice și **noul înțeles pe care îl aduce încreștinarea ei.**

Ne vom opri la patru termeni luați din limbajul elin.

1. ἱλαρότες – bucurie, bună dispoziție, veselie, voioșie (hilaritas, tis); ἱλαρόω = a se bucura, a se veseli; ἱλαρός (adj.) indică pe ce vesel, hazliu, sau prielnic, favorabil. **Platon** spune că „vinul îl face pe om hazliu (vesel)“ (*Republica* 649A). Sfântul Apostol Pavel îl folosește sub forma harului ceresc, în urma harului primit după măsura credinței. În această situație „hilaroteti“ ar fi voia bună pentru cel ce miluiește (*Romani* 12,8).

2. εὐφροσύνη – bucurie, voioșie, ca determinare intelectuală, rațională (εὐ = adv. = bine + φρονέω = a judeca = a avea o bună înțelepciune practică) φρήν (φρέν) înseamnă capacitatea de a despărți, de a distinge lucrurile și realitatea din jur, pentru ca sufletul să se armonizeze cu ele și să stabilească ordinea interioară și exterioară. Platon spunea că „euphrosyne“ nici nu are nevoie de lămurire, este limpede pentru oricine

că își ia numele de la mișcarea bine armonizată (eu – symphrénesthai) a sufletului cu lucrurile (*Cratyles* 419d). Este vorba de o bucurie în care domină elementul rațional, care raportându-se la lucruri aduce **harmonia**. De aici și numele de Ευφροσύνη, care înseamnă „cea cu gânduri înalte". Era și numele uneia din cele trei Grații (Thalia, Aglaia, Eufrosyna) spre a defini **„Seninătatea"**.

Prin încreștinare ar veni, în limba lui Lactanțiu „sacra mens".

Ea este veselia și bucuria Duhului aducător de liniște și pace care anticipează veșnicia și care iradiază de pe față, în privirile senine, în cuvintele bine plăcute, în acțiunile și în faptele fiilor lui Dumnezeu înduhovniciți... Eufrosyne ca bucurie reprezintă zâmbetul senin și inteligent, liniștit și iubitor, blând și plin de pacea lui Hristos, care dezvăluie seninătatea minților bune și curate în care se vede chipul lui Hristos. Ea este mișcarea bine armonizată a minții și sufletului către Dumnezeu.

3. ἀγαλλίασις – înseamnă un transport de bucurie ca manifestare violentă, peste măsură, exuberantă; adică: a sări în sus, a jubila, dându-și frâu sentimentelor ce nu mai cunosc măsura, făcându-l pe om mândru și semeț. **Varro** definește termenul ca o explozie afectivă ce pierde controlul rațiunii: „După cum – spune el – atunci când boii se abat din drumul lor drept, se spune despre ei că ies din brazdă, tot așa, prin analogie, se poate spune și despre oameni că ies din brazdă atunci când părăsind drumul drept al vieții (recta via vitae), o apucă pe un drum rău. Prin **încreștinare**, această bucurie exuberantă nu rămâne nemotivată. La sfârșitul Fericirilor Mântuitorul îndeamnă: „Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri" (*Matei* 5,12). Aici „ἀγαλλίασθε" este o tresăltare a sufletului plină de exuberanță duhovnicească, reprezentând porunca și făgăduința Domnului, legată de răsplata cerească a celor ce împlinesc virtuțile din Fericiri. De aici vedem că exuberanța este legată de **nădejde** ca siguranță a unei noi împliniri, veșnică și magnifică, fără egal în această lume a ispitelor, a plăcerilor, a păcatelor și a morții... Prin urmare, această bucurie, sau veselie exuberantă primește un conținut nou, atât ca **origine, cât și ca scop**. Originea ei este divină, iar scopul este dobândirea bunurilor veșnice ale comuniunii cu Dumnezeu.

4. Χαρὰ – definește sentimentul bucuriei care îți aduce satisfacția sau mulțumirea așteptată. Ea poate defini o săltare (tresăltare) a sufletului **impulsionată de nădejde**. Tema este: χάρ – **și indică ideea de strălucire, luminare a sufletului**. Aceasta poate fi o emoție naturală, care angajează viața într-o manifestare **echilibrată**, antrenând frumusețea simțămintelor omenești. De aici χορός, de la χορεύω = a dănțui plăcut, elegant, exprimând sentimentul de bucurie al vieții într-o formă artistică. Această luminare a sufletului originară în χάρ – având o orientare axiologică, vizează bucuria ca angajare afectivă spre valoare, sau punerea în evidență a valorii sufletești. Tot din această temă: χαρ (sinonimă cu indoeuropeanul **div** = lumină, strălucire, splendoare) derivă și cuvântul χάρις în sens de **dar** al strălucirii venită din parte lui Dumnezeu, care luminează sufletul, orientându-l spre Dumnezeu, din a cărui viață se împărtășește spre înseninarea sufletului. Dar, pe de altă parte, se poate vorbi și despre un **har** sau o **grație**. Aparținând naturii sufletului omenesc, se orientează și se adresează vieții într-o relație a valorilor, pe care le posedă. Chiar și în vorbirea curentă se exprimă această realitate printr-un calificativ valoric: „om cu har în ceea ce spune..." sau „dans plin de grație...". Noi vom reține sensul divin a lui **haris**.

Vom rămâne în continuare la χαρὰ, ca bucurie specifică vieții în Hristos prin Duhul Sfânt. Este rodul Duhului Sfânt prin care se stabilește viața în Hristos.

În **Vechiul Testament** bucuria este pusă în legătură cu dreptatea și puterea lui Dumnezeu. El este izvorul bucuriei care împlinește cererile credincioșilor. Prin această împlinire își întăresc credința și primesc siguranța vieții.

Pe de altă parte, prin nădejde credinciosul dobândește încredere în Dumnezeu și ajunge la **bucuria mântuirii**. Această bucurie a mântuirii primește mai multă siguranță și împlinire atunci când este pusă în legătură cu așteptările mesianice. Iată și cuvintele profetului: „poporul care locuia în întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiți în latura umbrei morții, lumină va străluci peste voi. Tu vei înmulți poporul și vei spori bucuria lui. El se va veseli înaintea Ta, cum se bucură oamenii în timpul secerișului..." (*Isaia* 9,1-2). „Cât de frumoase sunt pe

munți picioarele trimisului care vestește pacea, a solului de veste bună, care dă de știre mântuirea, care zice Sionului: Dumnezeul tău este împărat! Toți străjerii tăi ridică glas și laolaltă strigă cu bucurie, că ei văd cu ochii când Domnul se întoarce în Sion“ (*Isaia* 52,7-8).

Dacă bucurie în Vechiul Testament era o așteptare a împlinirii ei depline în epoca mesianică, în **Noul Testament** ea devine o împlinire în Hristos. Evanghelia lui Hristos este **Evanghelia bucuriei**. De la naștere până la învierea Domnului, Evanghelia aduce mereu vestea bucuriei. Începând cu Bunavestire, Sfintei Fecioare i se spune de către înger: „bucură-te cea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine“. (*Luca* 1, 28). De asemenea, păstorilor li se comunică aceeași sfântă bucurie cu prilejul nașterii Domnului: „Iată vă vestesc bucurie mare, care va fi pentru tot poporul, că vi s-a născut astăzi Mântuitor, care este Hristos Domnul, în cetatea lui David“ (*Luca* 2, 10-11). La fel după înviere „s-au bucurat ucenicii văzând pe Domnul“ (*Luca* 24, 41; *Ioan* 20, 20). La fel împărăția pe care Hristos o aduce în lume, este împărăția bucuriei Duhului Sfânt. Comunicarea cu El, este la fel, bucurie. Într-un cuvânt, bucuria este trăsătura esențială a vieții creștine. Bucuria exprimă în esență nădejdea mântuirii în Hristos, ca o **trăsătură eshatologică** a sufletului chiar și în necazurile vieții: „Bucurați-vă în Domnul și iarăși zic: bucurați-vă. Îngăduința voastră să fie cunoscută tuturor oamenilor. Domnul este aproape“ (*Filipeni* 4, 4-5); „Bucurați-vă în nădejde răbdând în necaz, stăruind în rugăciune“ (*Romani* 12,12). O viață creștină fără bucurie nu este autentică. De aceea, cuvântul χαρὰ apare în Noul Testament de 54 de ori; iar χαιρεῖν – ca formulă de salut – apare de 62 de ori. Însăși faptul că bucuria este exprimată prin salut, arată specificul ei creștin. Aceasta pentru că prin salut oamenii își exprimă reciproc simțămintele pe care le consideră mai folositoare. Romanii care au cucerit prin sabie și s-au impus prin lege, ce își doreau mai mult decât sănătatea? Exprimau acest salut în două formule: „salve“ și „vele“. Au luat de la greci și pe „ave“, pentru a reda bucuria de pe urma vieții în bunăstare la care râvneau mereu. Iudeii se salutau cu „șalom“, sau „lek le șalom“, fiindcă ei socoteau pacea izvorul bunurilor, belșug, sănătate și prosperitate. Grecii se salutau cu „chairein“ (sau „herete“) pentru a exprima simțământul de mulțumire și satisfacție în urma împlinirii sau

a succesului unei acțiuni, sinonimă cu fericirea spre care aspirau și pe care o concepeau în multiple nuanțe. Cuvântul „bucurie“ îl găsim în Evanghelia după Luca, ca un laitmotiv. El era grec și bucuria era simțământul suprem. La fel „chairein“ apare ca formulă de salut în epistolele pauline. Chiar și formula de salut prin care se comunică hotărârea sinodului din Ierusalim, este redată de Sfântul Luca tot prin chairein. Ne explicăm ușor această generalizare a lui chairein, dacă ne gândim că Evanghelia s-a propovăduit în dialectul comun al limbii grecești cunoscută de toți cei ce „primeau Cuvântul“, din care foarte mulți, dacă nu erau greci, erau cu siguranță cunoscători ai limbii și culturii grecești.

Am văzut până acuma că sentimentul bucuriei era exprimat în mai multe forme, și avea multiple posibilități de interpretare și de aplicare practică. Față de toate însă bucuria creștină are specificul ei cu totul aparte.

Îl vom determina în cele ce urmează.

Îndemnându-i pe creștin să se bucure, Apostolul vine cu o specificație esențială: „bucurați-vă în Domnul“ (*Filipeni* 4, 4). Deci nu oricum, ci în Domnul. Altfel spus, din toate modurile de a te bucura, pentru creștini una singură este valabilă: „în Domnul“. Bucuria creștină este **bucuria în Hristos**, ca rod al Duhului Sfânt. Numai prin această bucurie noi obținem **nădejdea mântuirii**, fiindcă mântuirea este numai în Hristos. Dar Hristos, Fiul lui Dumnezeu nu este o realitate singulară. El este una din Persoanele Sfintei Treimi. Și în fericita formulare patristică: „toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt“, ne oferă posibilitatea de a înțelege că atât creația, cât și mântuirea, cât și sfințirea lumii este opera Sfintei Treimi. Zămislirea Fiului în Sfânta Fecioară, de pildă, s-a săvârșit „prin coborârea Duhului Sfânt și prin umbrirea puterii Celui Prea Înalt“ (*Luca* 1, 32). De aceea, îngerul putea să o salute pe Sfânta Fecioară: „Bucură-te cea plină de har, Domnul este cu tine, binecuvântată ești tu între femei“ (*Luca* 1, 28). Și într-o astfel de situație, când i se comunică Elisabetei Evanghelia bucuriei, „a săltat pruncul cu bucurie în pântecele ei“ (*Luca* 1, 44). De aici vedem că bucuria sfântă are caracteristica de a se transmite, de a se comunica, pentru ca împărtășindu-se altora să-i atragă și pe aceștia într-o comuniune de

sfințenie. Această intenționalitate spre comuniune și comunicare este esența însăși a sufletului omenesc, ca persoană care poartă în sine chipul Persoanelor Treimice, care este iubirea. „Dumnezeu este iubire", ceea ce înseamnă că iubirea este „fons et origo" a sufletului omenesc. Astfel putem spune că **bucuria creștină este un mod de comunicare a iubirii Sfintei Treimi.**

Mântuitorul spune înaintea Sfintelor Patimi Apostolilor Săi: „...deci și voi întristare aveți acum, dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va mai lua de la voi" (*Ioan* 16, 22), „ Și bucuria voastră va fi deplină" (*Ioan* 16, 24). De aici vedem că fără Hristos, sufletul omului va simți de multe ori o întristare apăsătoare, tulburătoare, care este definitorie păcatului ca **întristare**. Prezența lui Hristos în viața lui îi va da o **bucurie veșnică și deplină**. Aceasta este trăsătura esențială a bucuriei creștine: își are **originea în duhul iubirii Sfintei Treimi**, și **funcționează în Hristos** ca o bucurie veșnică și deplină în Duhul Sfânt. Aici se evidențiază și **caracterul tainic**, specific al acestei bucurii. Ea rămâne aceeași, atât în situații favorabile, cât și nefavorabile. Este **imuabilă**, nu se schimbă. Este mai mare decât valurile, decât furtunile și decât toate asperitățile vieții: „m-am umplut de mângâiere, sunt **covârșit de bucurie** pentru tot necazul nostru" (*II Corinteni* 7, 4). A te bucura în necaz și în nenorociri, în luptă cu valurile vieții este un paradox... Pentru unii „care nu au nădejde", așa este. Dar pentru cei ce „în Hristos sunt mai mult decât biruitori" (*Romani* 8, 37), lucrurile se schimbă complet. Pentru oamenii trupeși, lipsiți de nădejdea celor viitoare, moartea este cel mai mare dușman al bucuriei lor, pe când pentru oamenii pătrunși de duhul vieții lui Hristos „moartea este un câștig" (*Filipeni* 1, 23), iar bucuria lor va fi deplină în plinătatea iubirii Treimice. Aceasta este marea **bucurie a învierii,** care anticipează veșnicia. Aceasta transformă totdeauna lacrima de durere a morții, precum și regretul despărțirii, în bucuria sufletului care așteaptă plin de nădejde comuniunea veșnică cu Dumnezeu în dragostea fără de sfârșit cu toți aleșii Săi.

Urmând îndemnului dat de Sfântul Apostol Pavel: „Fraților nu voim să fiți în neștiință față de cei ce-au adormit, ca **să nu vă întristați**, ca ceilalți care nu au nădejde... (*I Tesaloniceni* 4, 13) era oprită primilor creștini jelirea morților și purtarea hainelor de doliu (culoarea neagră) pentru că moartea nu constituia motiv de plângere și întristare, ci de bucurie, ca trecere la viața cea veșnică și fericită. Sfântul Ciprian (258) confirmă tradiția apostolică arătând că: „nu trebuie să plângem pe frații (răposați)...și nici să îmbrăcăm pentru ei haine mohorâte...".[7] Sfântul Grigore de Nyssa[8], Sfântul Grigore de Nazianz[9] și Fericitul Ieronim[10] arătau că la înmormântare se cântau psalmi biblici în care era vorba de biruința vieții asupra morții. Constituțiile Apostolice în cartea VI, cap. 37 combate obiceiul iudaic și păgân al spălărilor lustrale după atingerea de morți, fiindcă morții au răposat întru credința cea bună a învierii; de aceea trebuie petrecuți până la moarte cu cântări de nădejdi, precum *Psalmul* 115, 6-7: „Cinstită (scumpă, bine plăcută) este înaintea Domnului moartea cuvioșilor Lui...", „Întoarce-te suflete al meu, la odihna ta...".

De aici remarcăm fără prea mare greutate caracterul duhovnicesc al bucuriei creștine. După cum arată și numele, bucuria lui Hristos implică **prezența Duhului Sfânt**. Mântuirea în Hristos, se realizează în Duhul Sfânt. Întru atât Duhul Sfânt lucrează mântuirea în Hristos, încât Apostolul precizează că „nimeni nu poate să spună: Domnul Iisus – decât în Duhul Sfânt" (*I Corinteni* 12, 3). Adică nimeni nu poate recunoaște dumnezeirea lui Iisus Hristos decât în Duhul Sfânt. De aceea; Apostolul numește pe Duhul Sfânt, „Duhul lui Hristos": „Cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup, ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă nu are cineva duhul lui Hristos, acela nu este al Lui" (*Romani* 8, 8-10). Acest fapt era stabilit de altfel chiar în cadrul activității Domnului, când Iisus mărturisește că „scoate demonii cu Duhul lui Dumnezeu" (*Matei* 12, 26). Acum ne apare clar că bucuria în Hristos ca virtute creștină este „rod al Duhului Sfânt" (*Galateni* 5, 22), iar împărăția lui Dumnezeu ca obiectiv a predicii lui Iisus Hristos, și ca realitate existentă în sufletul nostru (*Luca* 17, 21) este „pace, bucurie și dreptate în Duhul Sfânt" (*Romani* 14, 17). De aceea, prin cuvântul Domnului adresat oamenilor păcătoși a lucrat la inima lor Duhul Sfânt, determinându-i să regăsească prin credință în Hristos, bucuria împărăției lui Dumnezeu, care le va schimba viața, făcând din ei făpturi noi. Zacheu, Levi, Matei, Nicodim, Maria Magdalena, femeia Samariteancă, Saul din Tars sunt doar câteva

nume, care pot continua la nesfârșit...

Toți cei care au găsit împărăția cerurilor „ca o comoară ascunsă în țarină, ...**de bucuria** ei s-a dus și toate câte avea le-a vândut și a cumpărat țarina" (*Matei* 13, 44). Această evidență a lucrării Duhului Sfânt „se oficializează" la Cincizecime, când cei care au „primit cu bucurie" cuvântul și au crezut, s-au constituit în *κοινωνία* – comuniunea Duhului, spre a celebra „**bucuria credinței**" (*Filipeni* 1, 25), ca împărtășire a dragostei dintre ei. În felul acesta ἐκκλέσια ca prezență a Duhului este deținătoarea harului divin, care creează comuniune în dragostea și bucuria Duhului. Vedem încă o dată similitudinea dintre: χαρὰ și χάρις. Și pentru a exemplifica aceasta vom arăta că un om înduhovnicit (Sfântul Serafim de Sarov) pe oricine venea la el îl întâmpina cu cuvintele: „Bine ai venit, bucuria mea! Hristos a înviat!" El putea să spună astfel de cuvinte fiindcă a constatat că, atunci „când Duhul lui Dumnezeu se pogoară în om și îl luminează cu deplinătatea luminii Sale, inima omului se umple de o **negrăită bucurie** fiindcă Duhul lui Dumnezeu **înveselește** totul, cu orice ar veni în atingere".[11]

Într-un studiu de înaltă elevație duhovnicească, intitulat: „**Darul lacrimilor**"[12], Mitropolitul Nicolae Corneanu se referă la **harisma bucuriei** pe care o simt sufletele care cu umilință se căiesc de păcatele lor și primesc iertarea lui Dumnezeu, ce coboară și inundă cu putere sufletul omenesc, aducând cu ea darul lacrimilor ca o **harismă** care apoi va **ilumina** inima celor care prin **apatia**, prin **rugăciune** și prin **contemplare** se ridică la viața divină. Aceasta este bucuria tainică pe care au simțit-o Apostoli pe Tabor, și pe care Domnul a lăsat-o ca pe o **harismă** tuturor acelora care rămânând în duhul iubirii Lui, necontenit se străduiau să se desăvârșească în iubirea lui Dumnezeu. Acest plâns al dragostei este însoțit de semne cu adevărat minunate. Mintea este curățită de orice impurități și iluminată[13], în așa fel încât dobândește o desăvârșită clarviziune. „Când harul va începe să-ți deschidă ochii spre a vedea lucrurile în esența lor, scria Sfântul Issac Sirul, atunci ochii vor începe să-ți lăcrimeze ca niște râuri așa încât de multe ori spală obrajii prin bogata lor scurgere".[14] Iar un alt Sfânt părinte notează: „Durerea profundă pentru păcatele săvârșite a fost răsplătită cu **mângâierea**; puritatea inimii a primit **iluminarea cerului**. Această iluminare este o lucrare negrăită (scil, energie inefabilă), ceva **ce rațiunea percepe dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului, nu însă de către cel al trupului**".[15]

În asemenea momente bucuria este de nedescris. „Cel ce s-a îmbrăcat pe sine cu fericitul și de bucurie dătătorul plâns ca și cu o admirabilă manta de nuntă, acesta a cunoscut care este **râsul duhovnicesc al sufletului**", citim în „Scara", Cuviosului Ioan.[16] Nici n-ar putea fi altcum, pentru că „ dragostea de Dumnezeu prin firea ei e un **foc nestins**, și cine este plin de ea, are sufletul lui întreg cuprins de acest foc. Atunci, inima în care s-a sălășluit această dragoste, nici să o cuprindă poate, ci o schimbare exterioară se petrece în ea. Dar iată semnele văzute ale acestei dragoste: ...frica și rușinea îl părăsesc, iar credinciosul parcă este ieșit din sine. Moartea cea mai cruntă îl bucură; și duhul lui caută neîncetat spre cer. De o astfel de **beție duhovnicească** erau cuprinși Apostolii și mucenicii...".[17]

Asemenea precizări ne vor ajuta să înțelegem și sensul acelei misterioase inscripții din *Memorialul* lui Blaise Pascal (luni, 23 noiembrie 1654):

„Depuis environ dix heures et demie du soir jusques
environ minuit et demie
Feu.
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Iacob,
non des philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix."
....
„Joie, Joie. Joie, pleurs de joie."[18]

Pe de altă parte, bucuria creștină are și un **caracter comunitar specific**. Astfel, atât de mare era dragostea frățească a primilor creștini, încât aceștia chiar numai dacă se vedeau, fără a se cunoaște, știind numai că sunt creștini, sufletul tresălta de bucurie și îmbrățișându-se simțeau prezența Duhului în comuniunea dintre ei, simțeau prezența împărăției lui Dumnezeu pe care o așteptau cu ardoare... Simțeau o împlinire a bucuriei făgăduită de Hristos... Această **bucurie harică** ce luminează inimile curate dăruite lui Dumnezeu se evidențiază în sufletele martirilor, care au uimit lumea, deși nu au putut să-i dea vreo explicație

raţională. Caracterul special al acestei bucurii tainice constă în aceea că cei ce se împărtăşesc de suferinţa lui Hristos, se fac părtaşi prin lucrarea Duhului Sfânt şi de bucuria pe care Hristos le-a făgăduit-o, şi despre care a spus că „nimeni nu o va mai lua de la ei". De pildă, după ce Sfinţi Apostoli au fost batjocoriţi şi bătuţi, eliberaţi până la urmă „s-au bucurat că pentru numele Lui s-au învrednicit a fi batjocoriţi" (*Faptele Apostolilor* 5, 41). Va spune mai târziu Sfântul Apostol Petru despre această „învrednicire" aducătoare de bucurie sfântă în urma împărtăşirii de suferinţa lui Hristos: „Întrucât sunteţi părtaşi la suferinţele lui Hristos, bucuraţi-vă, pentru ca şi la descoperirea măririi Lui să vă bucuraţi, veselindu-vă" (*I Petru* 4, 13). Vedem încă o dată caracterul eshatologic al bucuriei creştine ca o tresăltare a sufletului plină de încredere, pe temeiul făgăduinţei făcute de „Dumnezeul nădejdii" care „umple" încă din această viaţă „cu bucuria Duhului" (*Romani* 15, 13) inimile curate ale celor ce cred şi trăiesc în dragostea lui Dumnezeu şi în comuniunea de frăţietate sfântă. Aceasta este **bucuria învierii** care înalţă steagul biruinţei peste răceala mohorâtă şi plină de durere a mormintelor...

Note bibliografice

[1] Mgr. V. Keppler, *Vers la joi*, Paris, 1910, p. 5.
[2] Vasile Pavelcu, *Funcţia afectivităţii*, p.21
[3] Idem, p. 40
[4] *Educaţia voinţei*, Bucureşti, f. a. p. 55.
[5] N. Hartmam, *Ethik*, Berlin, 1926, p. 490.
[6] Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, Bucureşti, 1940, p. 26-27
[7] *De moralitate*, 47-49, P.L. 14, 46-47.
[8] P.G. 46, 992D-993
[9] P.G. 35, 750.
[10] P.L. 22, 904-905.
[11] Filaret Costea, *Sensul bucuriei în viaţa creştină*, în rev. Studii Teologice, nr. 1-2/1963, p.42.
[12] În colecţia: *Patristica Mirabilia*, Timişoara, 1984, p. 198-212.
[13] Simeon Noul Teolog, *Capete practice şi teologice*, 152, Migne, P.G., 120, 685 C.
[14] Isaac Sirul, *Cuvântul XXII despre dragostea lui Dumnezeu.*
[15] Ioan Scărarul, *Scara*, VII, Migne, P.G., 88, 813 D.
[16] Idem loc. cit., col. 809 A.
[17] Isaac Sirul, *Cuvântul LXXIII*, Filocalia, vol. X, trad. cit., p. 374-375.
[18] Mitropolitul Nicolae Corneanu, op. cit. p. 209.

IUBIREA – ÎMPLINIRE A UMANULUI ŞI A DESĂVÂRŞIRII ÎN DUMNEZEU

În înălţătorul imn închinat dragostei, Sfântul Apostol Pavel arată că iubirea concentrează în sine toate harismele şi actele evlaviei creştine, fiind mai presus de ele, fiindcă are un caracter veşnic în comuniunea lui Dumnezeu: „De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, m-am făcut aramă sunătoare şi chimval sunător. Şi de aş avea darul prorociei şi de aş şti toate tainele şi de aş avea toate cunoştinţele şi de aş avea toată credinţa, încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Şi de aş împărţi toată avuţia mea şi de aş da trupul meu să-l ardă, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte. Dragostea îndelung rabdă, este bună, dragostea nu pizmuieşte, dragostea nu se îngâmfă, nu se semeţeşte, nu se poartă cu necuviinţă, nu caută la ale sale, nu se întărâtă, nu gândeşte răul, nu se bucură de nedreptate, dar se bucură de adevăr; toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată; fie prorociile se vor desfiinţa; fie limbile vor înceta; cunoştinţa se va sfârşi... Iar acum rămân aceste trei: credinţa, nădejdea şi dragostea; iar mai mare dintre acestea este dragostea".

Acelaşi Sfânt Apostol evidenţiază faptul că „poruncile: să nu desfrânezi, să nu ucizi, să nu fii mărturie mincinoasă, să nu pofteşti şi oricare altă poruncă, se cuprind în acest cuvânt, adică «să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi». Dragostea nu face rău aproapelui. **Dragostea este deci înplinirea legii**" (*Romani* 13, 9-10). Această concentrare a poruncilor legii în iubire va deveni **norma şi focarul de viaţă creştină** instituită de Mântuitorul însuşi. Întrebat de un învăţător de lege care este cea mai mare poruncă, Domnul îi răspunde: „Să

iubești pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este întâia și cea mai mare poruncă. Iar a doua asemenea acesteia: să iubești pe aproapele ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată legea și prorocii" (*Matei* 22, 37-38).

Prin iubire intrăm în sanctuarul luminii și înțelepciunii divine, în Sfânta Sfintelor unde se află Taina cea de nepătruns a lui Dumnezeu, fiindcă după cum arată „Apostolul iubirii": „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16).

În fața acestei realități ne apare întru început fireasca întrebare:

Ce este iubirea?

Definițiile sunt multe și variate. **S. Bulgakov** spune că iubirea este „unitate în dualitate, fără a fi absorbită de unitate, sau dizolvată în dualitate". **Nicolae Mladin** arată că „iubirea este o realitate adânc umană și de o așa complexitate încât unii renunță la orice definiție, socotind cuvintele inutile și neputincioase. Iubirea nu se poate defini. Ea este tot atât de misterioasă ca și viața. De aici și diversitatea de aspecte aproape contradictorii ale iubirii. Căci cuvântul **iubire** e cel mai fluid, mai complex, mai vag și mai variat ca sens dintre toate cuvintele. El cuprinde cer și pământ, suflet și trup, neprihană și patimă, nostalgie și instinct. Pentru unii ea este numai instinct, chiar dacă e îmbrăcat în vălul amăgitor al unei idealități pure; pentru alții ea este forță pur spirituală, care contopește sufletele și le unește cu Dumnezeu. Pentru unii este o putere demonică, prin care se exercită o misterioasă fascinație asupra omului spre a-l transforma în instrument orb al speciei, pentru alții ea este rază de paradis, care coboară chiar din inima lui Dumnezeu, ca să ridice viața noastră la plenitudine. Concepte opuse, cuprinse sub acoperământul **fragil** al aceluiași cuvânt. Cu toate acestea, sensurile nu sunt decât forme variate ale aceleiași impulsiuni originare, care este izvorul adânc al lor".[1]

Nicolae Hartmann susține că „iubirea este cel mai puternic dintre sentimentele omenești, are cel mai bogat conținut de viață, e bucuria cea mai curată și mai înaltă, fericirea cea mai deplină".[2]

Louis Lavelle insistă asupra caracterului personalist al iubirii, ca o comuniune **inter-personală**. Lipsa iubirii-răspuns aduce totdeauna suferința: „Nimeni nu poate trage la îndoială că iubirea caută totdeauna un răspuns; că a iubi înseamnă, de asemenea, a fi iubit; că altfel avem de-a face cu o iubire care suferă, care își poate exersa propriile sale merite, dar care ia cunoștință de ce-i lipsește și știe bine că idealul său nu-i atins. Fără îndoială, nimeni n-ar cuteza să spună că esența iubirii nu se găsește decât în **iubirea nenorocită**".[3] **Amare et amari** ar fi în limba Confesiunilor lui Augustin dialogul iubirii senzuale. Și în această situație, când **amare** este fără răspuns, apare golul suferinței decompensate. Pe de altă parte, iubirea dintre sexe – observă **Nichifor Crainic**, „ în formele ei cele mai pure chiar, rămâne parcă stăpânită de a te iubi pe tine însuți în celălalt, de a-ți iubi propria voluptate în al doilea eu întregitor. În adâncul ei zace astfel o izolare egoistă".[4]

Max Scheler arată că nota esențială a iubirii este de **ordin axiologic**. Ea se referă și se orientează totdeauna spre valoare, la ceva înalt. Adică, sufletul omenesc se structurează dinamic și creator spre valoare (bine, adevăr, frumos, dreptate). El se poate orienta și invers, datorită voinței lui libere, dar această orientare îi anulează libertatea devenirii sale, claustrând-o în egoismul închircit și îngust, ce închide orizontul luminos al vieții. De aceea, mai presus de orice, stau cuvintele Mântuitorului: „veți cunoaște adevărul, și adevărul vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32).

Posedând ontologic în structura sa spirituală **intenționalitatea spre comuniune**[5] persoana umană se orientează și spre valorile absolute și transcendente, ca intrând în comuniune cu ele să se poată desăvârși în iubire. Dar iubirea omului față de Dumnezeu rămâne totdeauna o iubire-răspuns. Inițiativa, originea și izvorul iubirii este în Dumnezeu. Conceput ca Trinitatea celor trei Persoane care comunică și se comunică între Ele, prin perihoreză, care le unește într-o comunicare absolută, putem spune că Dumnezeu este iubire, și, în același timp, izvorul și modelul iubirii persoanei umane, care poartă în sine chipul lui Dumnezeu, ca potențialitate de a deveni asemenea Celui ce l-a plăsmuit: „Precum liniștitul lac, spune **Sören Kierkegaard**, își are cauza sa adâncă în izvorul ascuns, nevăzut de ochii omenești, așa și iubirea omului își are izvorul ei cel mai adânc în iubirea lui Dumnezeu. Dacă

Dumnezeu n-ar fi iubire, atunci n-ar exista nici iubirea omului. Precum lacul cel liniștit ia naștere din izvorul ascuns vederii, tot așa și iubirea omului își are temeiul ei misterios (tainic) în iubirea lui Dumnezeu".[6]

După cum arată **Nicolae Mladin**, „iubirea însăși are ceva de **mare taină**; ea este o comunicare din esențele vieții, unde se simte sufletul creator al Divinității. Minunată este această comuniune ființială, această dăruire de la suflet la suflet. Ea realizează o atât de profundă comuniune încât simte prezența pașilor lui Dumnezeu în suflet. De aceea, în fața ei creștinismul stă înfiorat, cutremurat, ca în fața marelui mister al vieții, prin care se vede misterul de nepătruns al vieții divine".[7] „Iubirea pătrunde până în adâncurile de taină ale existenței, unde lumea își înfige rădăcinile în Dumnezeu și unde privirea obișnuită nu poate pătrunde".[8]

Pe temeiuri ca acestea se putea referi **Emil Brunner** cu privire la iubirea sufletului omenesc ca la o calitate ontică și capacitate funcțională definitorie: „Existența pentru iubire nu e un atribut lângă altele ale ființei omenești, ci este existența omenească însăși. Omul e întru atâta om, întrucât trăiește în iubire. Măsura îndepărtării de iubire este măsura decăderii din umanitate. Nu libertatea, nici puterea creatoare spirituală, nici rațiunea nu constituie specificul omenesc. Acestea sunt mai degrabă condițiile realizării ființei sale proprii omenești, care constă în iubire. Ele nu-și au sensul în ele însele. Sensul lor este iubirea, adevărata comunitate. Nu măsura genialității determină gradul omenității, al calității de om, ci măsura iubirii".[9]

Note bibliografice

1 Familia creștină, în *Studii de Teologie Morală*, Sibiu, 1969, p. 352.
2 *Ethik*, Berlin, 1926, p. 490.
3 *De l'Acte*, Paris, 1937, p. 524.
4 *Nostalgia paradisului*,București, 1940, p. 385-386.
5 Prof. Dr. D. I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p. 13.
6 Idem, p. 103.
7 O. c., p. 55.
8 Ibidem, p. 57
9 *Der Mensch im Windersspruch*, 63, Berlin, 1937, p. 63.

TERMENII CARE REDAU ÎNȚELESUL IUBIRII

Încă de la început trebuie să facem distincțiile esențiale privind semnificația cuvântului: dragoste sau iubire. Deși au un conținut diferit, limbajul curent folosește același cuvânt pentru definirea unor sentimente și atitudini spirituale diferite. Astfel, dragostea pentru femeia iubită va fi profund diferită de iubirea pentru membrii familiei, părinți, frați, surori, sau pentru alte persoane sau realități fizice. Se folosește același cuvânt, în accepțiuni total diferite, definind sentimente și călăuziri spirituale: prietenia, dragostea de profesie, dragostea de patrie, dragostea de lucrurile pe care le săvârșim, prin munca noastră sau prin munca altora, dragostea pentru instrumentele cu care lucrăm, dragostea pentru om în general, pentru umanitate, ca realitate concretă, sau ca valoare culturală. De la persoane și ambianțe limitate, de la ființele cu care omul vine în contact (animale mai ales), de la obiectele zilnice, dragostea cuprinde, în tendința ei de expansiune divergentă valorile morale și intelectuale: dragostea pentru științe și arte, pentru dreptate și adevăr, pentru puritate și cinste spirituală, pentru frumos. Întregul bunurilor culturale și al manifestărilor vieții va face astfel obiectul acestui sentiment complex, **adevărat principiu dinamic**, depărtând pe om de la **tendințele sale egoiste și înălțându-l spre lumea valorilor**. Prin dragoste, aceasta fiind înțeleasă în varietatea sa de forme și nuanțe, se înfăptuiește o participare intimă a vieții individuale la viața omenirii și a culturii spiritului omenesc.[1] Reținem de aici că dragostea la om este un **instinct spiritualizat** îndreptat spre valoare, desăvârșind sufletul în dezvoltarea lui **culturală**. Dragostea nu are numai o funcție sexual-reproductivă, ci mai ales ea se desăvârșește și **nu se consumă** atunci când îndeplinește o funcție **social-culturală**, referindu-se la

părinți, copii, frați, semeni, patrie, libertate, omenie, dreptate, adevăr. Noi vom urmări însă sensul creștin al iubirii, a rolului și importanței acesteia în desăvârșirea spirituală a credinciosului.

Vechiul Testament **ahabah** redă noțiunea de iubire îndreptată spre Dumnezeu (*Deuteronom* 6, 5), precum și față de aproapele (*Levitic* 19, 18). Aceasta e o poruncă divină egală cu oricare altă poruncă din Decalog. Această iubire nu era însă o relație personală, ci reprezenta **împlinirea unei porunci** de recunoaștere a monoteismului, a dreptății sfințeniei absolute a lui Dumnezeu, pe care să-ți întemeiezi evlavia sau pietatea ta. Era o iubire rigidă, impregnată cu teamă, având mai mult un caracter exterior. Pe de altă parte, și iubirea lui Iahvé avea un aspect îngust. Ea se referea în primul rând la un singur popor – cel ales – deși le considera și pe celelalte ca ale Sale... În al doilea rând, chiar și din acest popor, numai drepții puteau fi socotiți obiectul iubirii divine. Este adevărat că Iahvé pe lângă faptul că era drept, și dreptatea era legea Lui, pe care o aplica fără rezervă, totuși este prezentă și îndelung-răbdarea Sa, precum și milostivirea Sa, dar numai față de cei ce se pocăiau, fiindcă prin aceasta reveneau la dreptatea și sfințenia Legii lui Dumnezeu. Și în acest caz, dreptatea lui Iahvé impunea iertarea acordată păcătosului din milostivire, să nu treacă totuși fără pedeapsă (Ex. Moise, Saul, Solomon, Samson etc.)

În limba greacă, în care a fost scris Noul Testament, iubirea este exprimată în patru forme:

1. Στοργή

Στοργή – desemna iubirea pornind de la respectul datorat de copii părinților, sau de afecțiunea datorată de părinți copiilor, rudelor, sau celor apropiați. Poate fi și iubirea conjugală, sau iubirea între compatrioți.[2] Verbul στέργω – înseamnă a iubi cu tandrețe.

2. Ἔρως

Ἔρως - ca înțeles reprezintă iubirea care pleacă de la sine și se reîntoarce la sine. El exprimă vârtejul unei **iubiri pătimașe**, tragice, venită și fără voia sufletului, spre a-și pune stăpânire pe el. Poate fi și forma **irațională**, care ca o săgeată demonică zdrobește destinul omului. Deși nu e întâlnit în Noul Testament și nici în scrierile creștine din perioada apostolică și post-apostolică, el apare în unele din scrierile Părinților. Rezerva față de el se datorează faptului că în lumea păgână avea o circulație foarte diversificată, de la mitologie, la cult, apoi în filosofie, ca și în relațiile dintre bărbați și femei, sau chiar între bărbați și bărbați; desemnând tocmai păcatul combătut de noua religie, sau mai rău, intrând chiar și în contextul a ceea ce Apostolul numește **pathe atimiai** (patimi de necinste). Datorită interesului pe care îl prezintă cercetarea noastră, se impune să vedem variatele lui sensuri, ca și modul în care este acceptat în literatura patristică de mai târziu.

Privind înțelesul primar al cuvântului **eros** se consideră că acesta ar deriva din sanscritul **heros** care înseamnă **sfânt**. De aceea, **eros** își începe traiectoria existenței într-un climat de castitate, pentru a se dezvolta apoi în îmbrățișare și pasiune, și a continua prin maternitate.[3] Prin urmare, **Eros** nu a fost totdeauna băiețelul grațios care săgeta inimile îndrăgostiților. După teogoniile cele mai vechi, Eros s-a născut odată cu Pământul. Apoi, în epoca arhaică a fost considerat fiul lui Hermes și al Afroditei, zeiță care a avut cu Ares încă un fiu, pe Anteros, adică dușmanul iubirii. Mai presus de aceasta, Eros era forța generatoare a lumii, a omului, a marilor evenimente omenești și casnice. Înaintea demiurgului lui Platon, universul elenic nu era opera nici unui zeu. Zeii înșiși, de altfel, se născuseră perechi-perechi dintr-unul ce sta în capul seriei, Haosul. Dar Erosul a fost marea putere universală care a pus în mișcare generarea divină și umană. „Iubirea, cel mai frumos dintre zeii nemuritori, iubirea care zdrobește mădularele și care subjugă, în pieptul tuturor zeilor și oamenilor, mintea și înțeleapta voință“, spune Hesiod în Teogonia sa.[4] Eros este una din numeroasele personificări ce apar în cosmogoniile prefilosofice. Spre deosebire însă de majoritatea celorlalte, care reprezintă stări – ca de exemplu Noaptea, Haosul, Pământul, Cerul – Eros reprezintă o **ființă** (Aristotel, *Metafizica*, 1071 b.). În cosmogoniile orfice, el le unește pe toate și din toate acestea se naște neamul zeilor nemuritori (Aristofan, *Păsările*, 700-702). Iar Zeus, când vrea să creeze (demiurgein) ia chipul lui Eros. Prin urmare, Eros

e o forță motrice plăsmuită după un model sexual, folosită pentru a explica „însoțirile" și „nașterile" elementelor mitologice, un fel de Prim mișcător din vechile cosmogonii, și a fost recunoscut ca atare de Aristotel (*Metafizica*, 984, b). Chiar și atunci când eșafodajul mitologic începe să se destrame în speculațiile filosofilor, Eros mișcătorul, sau acum, mai frecvent Afrodita, a continuat să joace un rol în legarea puterilor contrare. Așa este cazul la Parmenide unde Eros este demonul ce totul călăuzește. La fel se exprimă și Lucrețius cu privire la Venus, „care singură natura o cârmuiește". De la sfârșitul secolului al VI-lea este înfățișat în artă singur, în chip de adolescent, adesea cu aripi, făcând impresia că zboară în văzduh în căutare de victime. Arcul și săgețile, care pentru noi constituie simbolul lui apar abia în secolul IV, când artiștii pun accentul asupra caracterului său malițios. Rolul lui Eros crește în literatura și arta epocii elenistice, când publicul grec devine mai accesibil sentimentalității. Atunci se naște legenda romanțioasă și filosofică ce asociază sufletul cu dragostea, **prin imaginea legăturii dintre Eros și Psihe**. Aceasta era o tânără pe care o vizita în fiecare seară într-un loc încântător, un iubit care refuză să-și trădeze identitatea și pe care Psihe nu avea nici măcar dreptul să-l privească. Odată, trecând peste această oprelişte, ea se apleacă asupra lui pe când dormea, îl privește și recunoaște în el pe Eros. Dar o picătură de ulei cade din lampă și-l trezește pe zeu, care dispare pentru totdeauna. Psihe pornește în căutarea lui, devine prizoniera Afroditei, geloasă pe fericirea fetei, dar suportă cu curaj nenorocirile care se abat asupra ei, ajutată fiind în taină, de însuși Eros.[5] Această interesantă poveste are tâlcul ei, dacă ne gândim la raportul sufletului omenesc și iubire... sau mai ales, la raportul de interdependență dintre iubire și frumusețe (personificate prin Eros și Afrodita).

Erosul, definind iubirea erotică, irațională ca o săgeată demonică, care zdrobește destinul omului, poate fi întâlnit din abundență în religiile precreștine, sub **forma sacră a corelației dintre religie și erotică în vederea procreației**. Cum s-a ajuns la această sacralizare erotică, care este conținutul ei religios și ce finalitate spirituală are ea?

Fiind sădit de Dumnezeu în firea omului, instinctul de reproducere sau mai bine zis de **pocreație** avea un sens și un scop bine definit.

Am putea spune, fără teama de a greși, că el avea o funcție **sacră**, și anume de a continua prin el opera de creare, de perpetuare a neamului omenesc, înscrisă în însăși destinul sau menirea omului la creație: „creșteți și vă înmulțiți și stăpâniți pământul" (*Facere* 1, 28). După căderea omului în păcat, asistăm la o compromitere a procreației ca act sacru, în sensul că plăcerea devine scopul vieții... Să vedem însă procesul psihologic al vieții sufletești a omului care a dus la perversiunea acestui act inițial sacru, sau la **desacralizarea lui.** Omul dotat cu rațiune se așază totdeauna față de realitate **într-o relație de cunoaștere**. La această cunoaștere a ajuns prin τό θαυμάξειν (mirare-admirare) a naturii pe care a divinizat-o, concretizându-se prin rituri, obiceiuri, serbări și diverse creații spirituale simbolice. Procesele creatoare de viață, legile de perpetuare a vieții, au constituit obiectivul central al preocupărilor divinatorii, atât ale marilor gânditori, cât și ale mulțimilor. Ceea ce i-a **mirat** mai mult și mai adânc a fost minunea (τό θαῦμα) necontenitei înnoiri a vieții tuturor ființelor. **Dar fascinația, sau mirarea în fața perpetuării vieții devine religie și erotică.** Pornind de la faptul că prin organele genitale se face fecundația și concepția vieții, s-a ajuns la o **divinizare a atributelor sexuale.** Bărbații au instituit cultul Afroditei (Venerei) (a femei ca și **concepție**, iar femeile cultului lui Priap (Adonis) (bărbatul care întruchipează fecunditatea). Așadar originea acestor culturi se află în divinizarea naturii creatoare de viață. Se stabilește astfel o strânsă legătură între **religie și erotică.** Divinizându-se concepția și fecundația, se divinizează propriu-zis **viața eternă**. În acest caz principiul **erotic** ce însoțește realizarea fecundației a devenit obiectul unui cult, iar Venus și Priap, zei universali, cu misterele lor ce au întreținut permanent curiozitatea și preocupările omenirii în jurul acestor „divinități". Se apreciază că epoca de decadență a lumii antice a început din momentul în care cultul **sacru al fecundității** a fost înlocuit prin **cultul erotismului ce însoțește actul fecundației.** Lumea era atrasă mai mult de coeficientul plăcerii în actul generator de viață. Sensul vieții se reducea la trăirea prin exces a plăcerii erotice. Decadența ajunsese atât de departe încât cu drept cuvânt s-a afirmat că „nici o civilizație nu a cunoscut plenitudinea viciilor și perversiunilor erotice în intensitatea celei din epoca de decadență a civilizației antice, până la **regenerarea**

ei prin cultura creștină.[6] Se crease astfel o ambianță de depravare și trândăvie, încât chiar cei mai caști erau supuși decăderii. Frumusețea era marfă de vânzare în mâinile părinților, soților pentru sărbătorile orgiace cu dansuri lascive, la mese ce se terminau în „vomitorium". Această notă sexual-erotică exprimă importanța acestui subiect până și în viața zeilor, zeițelor, nimfelor, satirilor etc. Acest erotism excesiv a fost întruchipat în toate domeniile de manifestare socială și creatoare a individului: în sculptură, pictură, arhitectură, literatură, iconografie, muzică, artă, religie etc., încât multe legislații s-au străduit să echilibreze, să tempereze acest instinct erotic, și astfel să aducă ordinea în societatea omenească.

În altă ordine de idei, Eros nu este numai un **mit** (poveste), o închipuire a minții și imaginației omenești; ce-i drept, ca o interpretare metafizică a realității, ci poate fi văzut, sesizat, „palpat" în viața de zi cu zi. Și nu numai la om, ci chiar și în lumea celor ce nu cuvântă. Multe dintre ele spiritualizează instinctul de reproducere, ceea ce demonstrează o dată în plus că **Frumosul** este înscris atât în **macrocosmosul** numit „podoabă", frumusețe, cât și în însăși firea viețuitoarelor. La multe din ele, instinctul de reproducere, care face ca viața să se perpetueze spre nemurire, nu rămâne o formă mecanică însoțită cel mult de voluptate, ci putem vorbi de o adevărată **dragoste genuină** impregnată de diversele forme ale Frumosului. Și pentru a nu rămâne numai la vorbe, vom veni spre exemplificare cu mai multe cazuri concrete, vrednice de menționat pentru interesul pe care îl prezintă. S-a remarcat în acest sens, pe bună dreptate că actul reproducerii presupune adesea **frumusețe** și **bucurie** fie că este privit de cercetător la microscop, fie că, mai ales este admirat în împlinirile lui vizibile cu ochiul liber. De exemplu, așa-numitele **haine de nuntă** adevărate reînnoiri ale penajului sau pielii, imense dezvoltări ale coarnelor în același timp ornamentale, dar și organe de apărare și atac. Controlate de activități hormonale, aceste caractere secundare adesea dispar după anotimpul împerecherii. Apoi, **solzii și aripioarele peștilor** au culori vii, bătând în albastru, roșu, sau risipindu-se în toate culorile spectrului solar, își diversifică înfățișarea formei, însuflețind sărbătorește adâncurile apelor. Trupurile anumitor **amfibii** apar ca veritabile steaguri,

cu separație distinctă de culori, după diferitele regiuni ale corpului. Cochetăria păsărilor are grație și reîmprospătări de culori ale penajului brăzdând cu dungi partea superioară a abdomenului, împestrițându-le aripile ce lucesc în lumină, sau prelungind cozile cu trene fanteziste.

Sărbătoarea nunții prinde în vârtejul ei întreaga natură, precum o descrie atât de sugestiv și plastic George Coșbuc în „Nuntă în codru". Iau parte la nuntă florile smălțuind strălucitor sau discret, peisajul, pentru a chema insecta doritoare de sucuri. Nu e numai o căutare între animalele de sex diferit ale aceleași specii. Regnul vegetal se unește bucuriei animale: culoarea și parfumul, forma și mișcările dănțuirii, își dau întâlnire. Nunta unanimă, împlinită în forme de o neînchipuită diversitate este înconjurată și împlinită de **frumusețe** și **bucurie** adăugate la formele vitale superioare de voluptate.

O altă dimensiune interioară a delicateței emotive dependentă de aceleași secreții hormonale de ordin chimic, este **parada sexuală** ce constă din anumite comportamente ce precedă actul „dragostei genuine", reprezintă ceea ce în limbaj modern numim curte, fiind savant regizată și având semnificația unui ceremonial pe care masculul îl săvârșește în jurul femelei. În acest fel, dragostea animală nu are un simplu caracter brutal, automat, mecanic, nu este o simplă dezlănțuire inferioară a instinctelor. De exemplu, diferiți **scorpioni** își apropie îndelung și lent cozile, cele două animale aflându-se față în față. La un pește (costrișul spinos) masculul săvârșește în jurul femelei un dans, prezentându-i abdomenul său viu colorat în roșu. Femela receptează culoarea roșie și se apropie astfel de mascul. Acesta se îndreaptă către cuibul dinainte pregătit pentru depunerea icrelor. La **păsări** parada dragostei este foarte complexă, constituindu-se din atitudini, mișcări, cântec, schimbări de poziție ale masculului în jurul femelei, spre a-i arăta regiunile cele mai viu colorate. Un semn de intimitate mai pronunțat la unele păsări este contactul ciocului, amintind de sărut. Tot cu sens erotic sunt și **ofrandele alimentare** ce reprezintă adevărate daruri pe care masculul le oferă femelei. Uneori, femela acceptă ofranda, în afara oricărei nevoi alimentare, alteori, ofranda trece în mai multe rânduri de la mascul la femelă și invers. La **Pasărea Paradisului** din Australia, de exemplu, masculul pregătește femelei o adevărată locuință, împodobind-o cu

scoici și pietricele colorate, apoi își conduce mireasa înăuntru și închide deschizătura locuinței. Ca formă a dragostei genuine la păsări se mai citează ca manifestare **zborul de paradă**. De exemplu, **ciocârlia** se ridică la mari înălțimi, cei doi parteneri executând un dans, repetând căderi și zboruri unul deasupra celuilalt, cu fâlfâit deosebit și tremurături de gheare și ale întregului corp. De remarcat faptul că toate aceste manifestări prenupțiale, îmbracă adesea semnificații de ceremonial, avându-și corespondentul în comportamentul uman al populațiilor primitive (necivilizate). La acestea adăugăm **cântecul** ca mijloc de comunicare a dragostei prenupțiale. De pildă, **privighetoarea** își începe cântecul în primele zile ale lunii aprilie, dar formarea perechilor se face cu oarecare greutate. Și anume, masculul fiind gelos, își urmărește rivalii cu furie și cu luptă. Când unul dintre masculi își stabilește supremația, lupta încetează lăsând loc cântecului de dragoste, care răsună mai cu seamă noaptea, până înspre zori. Masculul cântă, femela ascultă. Intervalele dintre cântece sunt consacrate căutării hranei și facerii cuibului. Odată cu începutul clocitului, cântecul minunat al privighetorii se rărește tot mai mult.

Ne întrebăm care sunt mecanismele fiziologice ale acestor manifestări erotice. Știința a demonstrat că aceste mesaje dintre animale sunt stabilite de produsele chimice din organism numite: **ferhormoni** (C_{20} H_{32}), care reprezintă un sfert de milionime din greutatea corpului. Ele stabilesc formele vitale și corelațiile complexe, atracții și aversiuni, apeluri și preveniri de alarmă, dorințe de împerechere și impulsuri determinând ciclurile ovulatorii la femele. Un rol important îl au în detectarea partenerului și **percepțiile olfactive**. De exemplu, fluturele (Arctia Selene) își identifică femela la o distanță de 11 km, stabilind în același timp și locul unde se află partenera.[7]

Un cercetător atent, **J. Belioz** evidențiază foarte multe aspecte ale simțămintelor nobile în dragostea genuină a animalelor. Așa este „fidelitatea conjugală" a marilor păsări răpitoare, „marea duioșie reciprocă" a papagalilor în timpul nidificării; miile de atenții delicate, mereu reînnoite" ale acestor păsări; „monogamie și poligamie" la diferite păsări, „starea lor matrimonială", în care „datoriile familiale și ajutorul reciproc" alcătuiesc cele mai bune „chezășii ale dezvoltării oului și puilor"; la fel

stări de „simpatie" și „gelozie", ce le unesc sau le separă... apoi reacții individuale asimilabile jocului rudimentar ale pasiunilor și sentimentelor umane. Aceasta este numită **eros genuinus** (de la latinescul genuinus = natural, impusă de natură, adică **înnăscut**, adică aparținător naturii ca un datum ce îi aparține structural și funcțional). Prin această dragoste genuină miracolul vieții își desfășoară una din fețele sale esențiale: dincolo de lupta acerbă pentru existență, asigurând supraviețuirea celui mai tare, sau de faptul devorării masculului de către insecta nesățioasă, în timpul împerecherii pentru reproducere, se desfășoară o lume a **frumosului**, înfăptuită în formă și culoare, în irizări și nuanțe, în arpegii de cântec și fantezie a dansului, în simetriile și ordonanțele de adâncime ale proceselor cromozomiale revelate de microscop, în bucuria voluptăților, legate în general, totuși, de rivalități, luptă și moarte; aripa **hialină**, parcursă de nervuri delicate, este lucrată în crestăturile savante ale jocurilor materiei, îmbibate cu necesitățile vieții; albastrul suav al aripii de fluture este tivită de o margine fină, făcând să contrasteze albul cu negrul; fondul mov al aripioarei poate fi împroșcat de puncte dispuse sau orânduite simetric, către margini în forme **ocelate**, ale căror cercuri se îmbină într-o delicată simfonie cromatică. Antenele adulmecă în vibrație aerul și miresmele; corpul păsării este o adevărată operă de artă, de la ciocul drept, prelungind corpul împestrițat de pete viu colorate, până la coada, ce bate aerul în evantai policrom. Nu putem însă generaliza spunând că frumusețea animală coincide cu simțul estetic uman. Totuși, actul reproducerii presupune **frumusețe și bucurie**.[8]

De aici vedem că dacă dragostea genuină a animalelor are un caracter bio-psihic, la om pe lângă acest aspect, mai primește și un caracter socio-cultural, premisă a legăturilor matrimoniale, condiție a procreării, dar și a **elaborării de valori spirituale** precum: muzică, dans, ca și întreg fundalul afectiv al proceselor creativității lirice. Într-un studiu intitulat Ordo amoris Max Scheler arată că dragostea deșteaptă omul către **cunoaștere** și **voință**. Ordo amoris este de **origine divină** și constituie sâmburele ordinii cosmice. „Înainte de a fi **ens cogitans** (ființă cugetătoare), sau un **ens volens** (ființă care vrea), omul este un **ens amans** (ființă care iubește). Plenitudinea, gradația diferențierea,

puterea dragostei sale circumscriu plenitudinea, specificitatea de funcționare, forța potențională a spiritului său și întinderea contactului său potențial cu Universul."[9]

De aici vedem că erosul genuin are origine divină, este un datum sădit de Creator în ființa viețuitoarelor și mai ales a omului. Erosul este legat de funcționalitatea celui mai puternic instinct, și anume, instinctul de reproducere. Acesta poartă în sine întreaga informație genetică ce aspiră spre nemurire. Dacă erosul genuin se identifică cu voluptatea egoistă a declanșărilor instinctului de reproducere, atunci, erosul este atras spre realitățile care întunecă traiectoria sufletului spre devenire. Dacă însă este atras spre valoare, adică spre frumos și spre bine, atunci oferă o trecere a sufletului omenesc de la bio-psihic, la socio-cultural. Erosul va transforma sufletul din egoism în generozitate. În acest fel, după cum spunea Leibniz, **„amare et gaudere felicitate alterus...“** (a iubi, înseamnă a te bucura de fericirea altuia). Această contradicție în manifestarea erosului se evidențiază mai ales în eternul feminin, care este **polivalent**: dăruire și castitate; voluptate a simțurilor și reținere; moliciune în abandon și dărnicie; gingășie și maternitate, egoism și sacrificiu.[10] Astfel erosul genuin apare ca un mănunchi de instincte, tendințe și nevoi biologice, socializate, umanizate, culturalizate. Forma lui instituționalizată generală își are ca punct de plecare cadrul familiei, care poate fi socotită un complex bio-socio-economic-cultural. În acest sens, erosul ca fenomen emotiv, social și cultural este un rezultat al **educației**.

Cel care a evidențiat magistral desfășurarea culturală a erosului spre Frumos și Bine, a fost divinul Platon. În două din dialogurile sale: *Phaidros* și *Symposion*, are în atenție această dezbatere.[11]

Mai întâi se cuvine să stabilim că în concepția lui Platon există două lumi: cea ideală (a ideilor) eternă și reală, și lumea materială de aici, ca imitație a celei dintâi. Lumea sensibilă este doar un reflex, un simbol al lumii ideilor. Ființa privilegiată capabilă să iasă din sine însuși și să tindă spre lumea ideilor este **omul**. Și aceasta datorită faptului că el are originea primară în acea lume. În contact cu corpul material, el este ca într-o închisoare, fiind supus dorințelor și instinctelor vieții materiale. În ființa sa însă, el rămâne o entitate imaterială, de aceea

tinde neîntrerupt spre descătușare, eliberare de înșelăciunea simțurilor, a poftelor și a pasiunilor care voiesc să-l țintuiască de părelnicele realități pământene. Omului nu-i vine nimeni în ajutor. Ideile strălucesc reci și distante, acolo în înălțimea lor neajunsă. Omul se zbuciumă singur, obsedat de dorul patriei sale originare, care îl atrage mereu. Erosul este tocmai această dorință adâncă, **nostalgia unei fericiri pierdute**. Erosul este pentru lumea spirituală ceea ce este **gravitația pentru lumea materială**. „Această năzuință a spiritului către cele de sus, această forță care îl îmboldește să se adune de printre lucrurile, poftele, și presiunile vieții de aici și să-și **împinteneze** puterile pentru a se integra în ordinea lumii divine, este Erosul".[12] Prin urmare, Erosul este iubirea ca mijloc de înălțare a omului prin el însuși către Dumnezeu. Este **Mijlocitorul** (*daimon*) între viața divină și cea omenească. „Zeii nu au de-a face nemijlocit cu oamenii, ei nu se apropie și nu stau de vorbă cu ei, nici în trezire, nici în somn, decât prin mijlocirea naturii daimonice. Iar acela dintre oameni care se pricepe la asemenea mijlociri este un om daimonic". (*Banchetul*, 203 a)

Platon arată că Erosul înalță sufletul omului spre valorile absolute, adică spre **Frumusețea în sine**, fiindcă lucrurile din această lume nu au valoare în sine; cel mult, ele conduc spre frumusețea ideilor în sine. Depinde însă de felul în care fiecare muritor tinde spre Frumusețea în sine prin erosul din el. Dar să urmărim cuvintele divinului înțelept: „Înainte de toate această Frumusețe este veșnică, nu e supusă nașterii și pieirii, nu sporește și nu se împuținează. În al doilea rând, ea nu este pe alocuri mai frumoasă și pe alocuri mai puțin, nici când frumoasă și nici când nu, nici frumoasă într-o anume privință și în altele nu, nici frumoasă aici și urâtă în altă parte, frumoasă pentru unii și lipsită de frumusețe pentru alții. Mai mult decât atât... ea nu există în altceva anume, cum ar fi în vreo ființă sau în pământ sau în cer sau în ce vrei tu. Ea trebuie închipuită ca **existând în sine**, deopotrivă cu sine și împreună numai cu sine, și ca având, în veșnicia ei, mereu aceeași formă. Iar toate celelalte frumuseți sunt părtașe la ea, dar în astfel de chip încât nașterea și pieirea acestora nu duce nicidecum la vreo creștere sau la vreo scădere înlăuntrul Frumuseții, pe care toate acestea o lasă neschimbată... Pornind de la frumusețile din lumea noastră pieritoare

și vrând să ajungem la Frumusețe, urcăm necontenit, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; și de la trupurile frumoase la faptele frumoase, până când, de la acestea din urmă, ajungem în sfârșit la aceea învățătură despre Frumusețe, la al cărui capăt aflăm ce este Frumusețea cu adevărat. Dacă este vreun ținut al vieții în care merită să trăiești, acesta este ținutul în care ne aflăm în fața Frumuseții înseși. Dacă va fi să o vezi vreodată, altceva vei simți decât în fața bogăției, a podoabelor, a **băieților și a tinerilor frumoși**, toate lucruri care te fac, pe tine cel de acum, să te cutremuri uluit. Într-adevăr, tu și mulți alții ca tine ați fi în stare, doar ca să vă bucurați de vederea iubiților voștri și să fiți mereu și mereu împreună cu ei, să răbdați de foame și de sete cât v-ar ține puterile. Dar atunci ce să ne închipuim că ar simți cineva căruia i-ar fi cu putință să vadă însăși Frumusețea absolută, în toată curățenia ei, **nepângărită de trupuri omenești** și de culori, de nimic din multele zădărnicii pieritoare. Divina Frumusețe în sine, care nu are chipuri mai multe. Crezi că puțin lucru ar fi viața unui om care ar privi înspre ea și ar privi-o cu ochii minții și ar trăi astfel în unire cu ea? Oare nu-ți dai seama că numai acolo îi va fi dat, privind îndelung Frumusețea, să dea naștere nu unor biete asemănări ale vredniciei, căci acolo nu asemănări vede, ci unor vlăstare adevărate, pentru că acolo vede însuși adevărul? Iar cel care zămislește adevărata vrednicie și care o crește ajunge drag zeilor și dacă îi este dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea". (*Banchetul*, 211a-212b).

În același dialog, Platon arată că Erosul se raportează la frumusețe și în actul zămislirii, ca o perpetuare a nemuririi. „... Iar unirea dintre bărbat și femeie este zămislire. Și unirea aceasta este un lucru divin și chiar se poate spune că însămânțarea, sarcina și nașterea sunt, în viața ființelor pieritoare care suntem, o formă a nemuririi. Dar acestea nu se pot trece întru nepotrivire, iar între divin și urât este nepotrivire; numai frumosul are potrivire cu divinul... Iată de ce, ori de câte ori făptura omenească rodnică se apropie de frumos, ea se înseninează și se destinde bucuroasă, și zămislește și dă naștere. Iar când se apropie de urât, dimpotrivă, se posomorăște, și mâhnită, se strânge în sine și se face ghem, astfel că nu are loc nici o zămislire. Și trebuind să-și oprească râvna de a zămisli, suferă. De aici și faptul că ființa rodnică

și prea plină de sevă este fermecată când se apropie de frumusețe, pentru că cel care se bucură de ea, scapă de chinul dorinței... zămislirea este pentru o ființă muritoare, tot ceea ce poate ea avea ca viață veșnică și nemurire. Iar dacă... iubirea este dorința de a dobândi binele pentru vecie, nemurirea trebuie neapărat dorită împreună cu binele și prin urmare, iubirea trebuie să fie negreșit și iubire de nemurire". (*Symp.* 206d-207a).

În această ordine de idei, Platon se referă la Eros ca la „cel mai iubitor de oameni dintre zei". El poartă grijă de nevoile omenirii, el e tămăduitorul acelor suferințe care, odată vindecate, aduc neamului omenesc fericire câtă este cu putință. Prin urmare, voi încerca să vă arăt în ce anume stă puterea lui, iar voi, astfel luminați, o să-i învățați pe alții. Trebuie însă mai întâi să lămuresc care este natura omenească și la ce prefaceri a fost ea supusă. Iată, cândva, demult, noi nu eram alcătuiți cum suntem acum, ci cu totul altfel. În primul rând, oamenii erau de trei feluri, nu de două ca acum; bărbătesc și femeiesc, ci și de un al treilea fel, care era părtaș la firea fiecăreia dintre cele două. Însă din acesta a rămas doar numele, ființa lui a pierit din lume. Această făptură omenească din vremurile acelea, era un bărbat-femeie, un **androgin**, iar alcătuirea lui ca și numele, ținea atât de bărbat cât și de femeie... În al doilea rând, cele trei feluri de oameni de atunci se înfățișau, toate trei, ca un întreg deplin și rotund; cu spatele și laturile formând un cerc, aveau patru mâini și tot atâtea picioare; singurul lor cap, așezat pe un gât rotund, avea două fețe întru totul la fel și care priveau fiecare înspre partea ei; patru urechi, două părți rușinoase și toate celelalte pe măsură. Făpturile acestea mergeau „ținându-se drept și putând să se miște înainte și înapoi ca și noi cei de acum, iar când doreau să alerge, se foloseau de toate cele opt mădulare ale lor și se rostogoleau în cerc... și erau înzestrate cu o putere uriașă, iar mândria lor era nemăsurată, astfel că s-au încumetat să-i înfrunte chiar și pe zei... vrând să urce până în cer și să-l cucerească, cu zei cu tot. Văzând Zeus și ceilalți zei aceasta, s-au așezat la sfat să hotărască ce este de făcut cu aceste făpturi... după lungă și grea gândire, Zeus a spus: cred că am găsit un mijloc prin care, păstrând seminția oamenilor, dar slăbindu-le puterea, va pune capăt dezlănțuirii lor. Chiar acum îi voi

tăia pe fiecare în două, astfel vor deveni mai slabi și totodată, sporindu-le numărul, ne vor fi nouă de mai mare folos. Astfel trupul dintru început al omului a fost despicat în două părți, iar fiecare jumătate a început să tânjească după cealaltă și s-o caute, pentru a se împreuna din nou. Așadar, fiecare dintre noi este ca jumătatea unui semn de recunoaștere. Fiecare ne căutăm jumătatea pentru a ne întregi. Așa se face că acei oameni care au fost tăiați din făpturile amestecate (androgini) sunt iubitori de femei; mulți dintre bărbații care umblă după femei din afara căsătoriei se trag din androgini, ca de altfel și femeile are umblă după bărbați, căutându-i pretutindeni. Cât despre femeile care sùnt jumătăți de făpturi femeie, acestea nu prea-i iau în seamă pe bărbați, ci tânjesc mai mult după femei... în schimb, bărbații tăiați din făpturi bărbat, umblă după bărbați și câtă vreme sunt tineri, tăiați fiind din trup bărbătesc iubesc pe bărbați, le place îmbrățișarea lor și fac dragoste cu ei. Tinerii aceștia, încă de băietandri, sunt cei mai buni, având firea cea mai bărbătească. Se află oameni care îi socotesc nerușinați, însă **greșesc**. Tinerii de felul acesta nu fac ceea ce fac din nerușinare, ci pentru că fiind plini de îndrăzneală și curaj, arătând ca niște bărbați, caută să se bucure de cei asemenea lor. Iată un semn grăitor: când ajung la vârsta cuvenită, ei și numai ei, iau parte la viața obștească, punându-se în fruntea ei. Pe de altă parte, ajunși bărbați deplini, dragostea lor se îndreaptă numai către tineri, iar prin firea lor, gândul la căsătorie și la zămislirea de copii îl au numai siliți de orânduielile statornicite. Dacă ar fi după ei, ar trăi toată viața unii cu alții, fără a se însura. Cu un cuvânt, oameni ca ei sunt fie **iubitori de tineri**, fie **tineri iubiți**, neplăcându-le cât trăiesc doar cei de aceeași parte cu ei, partea bărbătească. Când norocul scoate în calea cuiva, fie el un iubitor de tineri sau nu, propria sa jumătate, acesta este cuprins de un avânt nespus de prietenesc, de înrudire și dragoste, atât el cât și perechea refuzând să mai fie despărțiți măcar vreo clipă. Asemenea oameni își petrec întreaga viață împreună, deși nu sunt în stare să spună care le sunt așteptările de la celălalt, pentru că nu doar plăcerea dragostei, se pare, îi face să se caute cu atâta patimă și bunăvoie unul pe celălalt. Se vede chiar limpede că sufletul amândurora este cuprins de o altă dorință, pe care nu o pot formula deslușit, ci o bănuiesc doar și încearcă să o destăinuiască. (*Symp.* 189d-192d).

Henri—Irénée Marrou, savant de recunoaștere mondială, demonstrează că legătura dintre *erast* și *eromet* nu era una de inversiune, ci o formă de **educație civică devenită arete.**

Societatea greacă antică a situat forma cea mai caracteristică și cea mai nobilă a erosului în relațiile private dintre bărbați, mai precis, **dintre un adult și un adolescent** (vârsta teoretică a **eromenului era între 15 și 18 ani**). Această legătură este în primul rând de ordin **militar,** spre deosebire de **inversiunea inițiatică și sacerdotală întâlnită la popoarele „primitive" studiate de etnologia modernă** (Australia, Siberia, America de Sud, Africa bantustană). În domeniul militar se descalifică iubirea normală a bărbatului pentru femeie, în favoarea idealului format din virtuțile bărbătești: forță, vitejie, fidelitate, cultivându-se un orgoliu specific masculin. Pe timpul lui Socrate, armata invincibilă era considerată acea compusă din perechi de amanți, **stimulându-se reciproc spre erotism și spre sacrificiu. Strabon** vorbește de **Clubul bărbaților** unde era introdus efebul. Se căuta în relația dintre oameni nu **atât frumusețea cât curajul și buna educație**.

Homer vorbește de dorința celui mai vârstnic de a se afirma în ochii iubitului său, de a străluci în fața lui, stârnind în cel tânăr dorința simetrică de a se arăta demn de cel care iubește – va intensifica la ambii aspirația spre glorie. Exaltarea spiritului agonistic era exprimată pe terenul erotic. Întreaga etică cavalerească se bazează pe sentimentul onoarei reflectat în idealul unei camaraderii de luptă. Pederastia era legată de **îndrăzneală** și **curaj**. De pe plan militar trecea pe plan **politic. Plutarh** spune: „mereu sunt îndrăgostiți care au intrat în dispute cu tiranii pentru băieți frumoși și bine educați". În gândirea greacă o legătură solidă unește pederastia cu onoarea națională și dragostea de independență sau de libertate. Esența pederastiei nu rezidă în relații sexuale anormale, ea este o formă de sensibilitate, de sentimentalism, un ideal misogin de virilitate totală. Relația pasională, **erosul (pe care Socrate îl diferențiază de dorința sexuală, opunându-l acesteia) implică dorința de a atinge o perfecțiune de ordin superior, o valoare ideală, arete.** Relația **dintre erast și eromet e ca între fratele mare și cel mai mic.** Cel mai vârstnic este **eroul**, el are o vocație **pedagogică**, devine **maestru și apare emulația**. „Obiectul iubirii

pederastice este acela de a procrea și da naștere întru Frumos." Cel mai tânăr este inițiat în activități nobile: clubul, gimnaziul, banchetul. Pentru grec, παιδεία se realizează în παιδραστία. În antichitate familia nu putea constitui un cadru pentru educație. Femeia nu era luată în seamă. Tatăl într-o societate aristocratică mai întâi era persoană politică apoi cap al familiei. **Platon** arată că relația pederastică stabilea în interiorul cuplului de îndrăgostiți „o comuniune mult mai mare" decât cea care-i leagă pe copii de părinți. Școala avea rolul tehnic de instrucție, nu de educație. Doar în școlile monastice s-a stabilit o legătură între profesor și cel pe care îl îndrumă spiritual. Pentru greci, educația (παιδεία) rezidă în raporturile profunde și strânse care uneau spiritul unui tânăr de al unui vârstnic, care era modelul, călăuza, inițiatorul său. Opinia publică, legea la Atena și Sparta, îl considera pe erastes responsabil de dezvoltarea erometului. Legătura de la maestru la discipol, era legătura de la iubitor la iubit. Educația nu se învăța, ci reprezenta un ansamblu de eforturi depuse de către un matur plin de tandră solicitudine spre a favoriza formarea unui tânăr arzând de dorința de a răspunde, de a se arăta demn de această iubire. Educația era mai întâi morală, formarea caracterului, a personalității în cadrul vieții elegante, sportive și mondene. Ea era făcută de un matur în societatea aristocratică, printr-o prietenie virilă în care discipolul urmează pe maestru.[13]

Vom încheia referirile la Eros cu ceea ce Platon vrea să ne comunice cu privire la **rolul lui etic și binefăcător omului**. „Eros nu este numai o putere de bine, el mai este părtaș și deplinei cumpătări. Toți într-un gând numim „cumpătare" puterea de a fi stăpân peste plăcerile și peste dorințele noastre. Și atunci, dacă suntem stăpâni peste plăcerile iubirii, care este cea mai puternică, suntem stăpâni și peste plăcerile mai slabe decât ale ei, de unde se vede că Eros este cumpătarea însăși" (*Symp.*196c).

„Astfel că Eros, după ce este, așa cum sper că am dovedit, cel mai frumos dintre zei și cel mai binefăcător, el este, cum urmează să arăt, pricină pentru alții să dobândească și ei însușiri asemănătoare. Pentru aceasta simt nevoia să-mi spun gândul în versuri. Gândul că Eros este același care: Pace aduce-ntre oameni și largului mării seninul. Vânturi

alină și celui de griji frământat îi dă somnul. Da, el, Eros, ne golește de duhul înstrăinării și ne umple de acela al înrudirii dintre noi... el este cârmuitorul sărbătorilor, cerurilor, închinărilor noastre de jertfe, el aducătorul de blândețe, alungătorul de asprime, el cel darnic cu prietenia, zgârcit cu vrăjmășia, milostiv în bunătatea lui; contemplat de oamenii știutori, admirat de zei, râvnit de cei ce n-au parte de el, ținut la mare preț de cei ce se bucură de el... cu grijă de cei buni, pe cei răi nu-i ajută; la ceas de restriște și la ceas de teamă... în luptă ne stă alături și ne mângâie ca nimeni altul; ctitor de bune rânduieli între oameni și zei; cel mai frumos și cel mai priceput cârmuitor de cor, pe care trebuie să-l asculte orice om care vrea să-i cânte laude cum se cuvine, făcându-se părtaș marelui cânt cu care acest mare vrăjitor vrăjește gândul tuturor, oameni sau zei fără moarte..." (*Symp.* 197c, d)

Așadar, **Erosul** lui Platon nu este numai zeul „mare" și „admirabil" (*Symp.* 178a) „cel mai vechi și cel mai de cinste dintre zei" (*Symp.* 180b) „pricină a celor mai mari bunuri" (*Symp.* 178c), dar și garanția „virtuții în viață și a fericirii în moarte" (*Symp.* 180b). „Dacă iubirea se bucură de acest prestigiu suprem în umanismul clasic, este pentru că ea înfățișează cea mai înaltă culme a aspirațiilor și a realizărilor omenești. Nici un popor din lumea veche n-a făcut din iubire factorul cosmologic și forța metafizică ce generează totul în lume, așa cum au făcut grecii. Acest Eros este proiectarea idealizată a tot ce e mai bun și mai înalt în ființa omenească. În nimic umanismul nu s-a întrecut pe sine mai mult ca în cultul iubirii. Al acelei iubiri curate și creatoare care susține totul".[14]

Aminteam la început că termenul **eros** nu se găsește deloc în Sfânta Scriptură, dar el este întâlnit în limbajul patristic.

După cum precizează Platon **„erosul este iubirea pentru tot ce-i frumos"** (*Symp.* 204b). Unii Părinți influențați mai mult sau mai puțin din Platon, au arătat că Dumnezeu este Frumusețea absolută spre care necontenit tinde sufletul omenesc să se regăsească deplin în ea. Profesorul Nicolae Corneanu (actualmente Mitropolitul Banatului), deschidea cu mai bine de 50 de ani în urmă în teologia românească studiul **esteticii creștine**.[15]

Referindu-ne la gândirea patristică, vom da trei exemple asupra modului de concepere și de redare a **erosului**, fără pretenția de a epuiza subiectul.

Sfântul **Ioan Scărarul** redă următoarea întâmplare în care, se subînțelege prezența erosului care determină extazul sufletului, plecând de la frumosul sensibil spre adorarea Frumuseții absolute: „Mi s-a povestit într-o zi o întâmplare de-o puritate preaslăvită și cu totul desăvârșită. Cineva, mi s-a spus, văzând o femeie minunat de frumoasă, găsi într-aceasta pricină a da mărire Ziditorului. La vederea ei, îl cuprinse dragostea lui Dumnezeu și din ochi îi țâșni un șiroi de lacrimi. Și a fost minunat de văzut cum ceea ce pentru altul ar fi fost pricină de pierzanie, pentru el fu, în chip suprafiresc, cunună de biruință. Dacă un astfel de om în cazuri asemănătoare este cuprins întotdeauna de același simțământ în același chip (poate fi socotit) părtaș al nestricăciunii chiar înainte de învierea obștească.

Aceeași atitudine (de laudă a lui Dumnezeu) trebuie să o adoptăm și față de versuri și cântări. În iubitorii de Dumnezeu se nasc sentimente de bucurie, dragoste de Dumnezeu și lacrimi, atunci când aud cântându-se melodii lumești sau duhovnicești. În iubitorii de plăceri însă, se nasc simțiri cu totul potrivnice". (*Scara* XV, 57-58)

Sfântul Grigorie de Nyssa, dezvoltă învățătura despre **epectază** în lucrarea Viața lui Moise, arătând că sufletul fiind atras de Dumnezeu, este într-o continuă mișcare ascendentă, asemenea lui Moise care „nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci odată ce a pus piciorul pe scară, el nu încetează mereu să urce treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă conduce totdeauna înaintând, spre una superioară." Acest urcuș **ánabasis**, este elanul către Dumnezeu pe care, după **Dionisie Areopagitul, erosul** îl imprimă ca un element dinamic al sufletului omenesc.

În același timp, în comentariul său la Cântarea Cântărilor, Grigorie de Nyssa stabilește printr-un dialog simbolic unitatea de acțiune dintre **eros și extaz**, ca o chemare venită din partea lui Dumnezeu adresată sufletului omenesc: „Logosul repetă: ridică-te, tu cea deja ridicată! Vino tu cea deja venită; celui ce aleargă spre Domnul nu-i vor lipsi niciodată

spațiile largi. Cel ce urcă nu se oprește niciodată, mergând din început în începuturi fără de sfârșit".[16]

Sfântul Simeon Noul Teolog în Cateheze, Cuvântări teologice și etice, precum și în Imne, folosește cuvântul ἔρως alături de ἀγάπη. Astfel în cateheza Despre iubire, referindu-se la dragostea lui Dumnezeu, o numește cu **eros** (nu cu **agape**): „O iubire vrednică de râvnit, binecuvântat este cel ce te îmbrățișează; nicicând patima nu-l va mai face pe unul ca acesta să dorească a îmbrățișa o frumusețe pământească. Binecuvântat este cel ce s-a prins de tine, mișcat fiind de dumnezeiasca dragoste (ξ ἔρωτος θείου)... În alte locuri folosește chiar și pe φιλέω ca adresare către Dumnezeu, deși știm că **philia** era adresată exclusiv relațiilor dintre oameni. Referindu-se la iubirea către Dumnezeu, Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Îl iubesc (φιλέω) și El, de asemenea, mă iubește, la rându-I".[17]

Note bibliografice

1 Ion Biberi, *Eros*, f.a., p. 162-163.

2 Prof. Dr. Haralambie Rovența, *Despre iubire*, în rev. „Studii Teologice", București, 1936.

3 Ion Biberi, op. cit. p. 88

4 (v. 116; 120-122) – Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, București, 1940, p. 23

5 Pierre Devambez, *Psihe*, în „Enciclopedia civilizației grecești", trad. Ioana și Sorin Stati, București, 1970, p. 461.

6 E. Fuches, *L'élément erotique dans la caricature (un document à l'histoire de moeurs politique,* Viene, 1904)

7 I. Biberi, op. cit., p. 45-48.

8 idem, p. 43-45.

9 *Schriften aus dem Nachlass*, Berlin, 1933, articol – Ordo amoris, p. 227.

10 Biberi, op. cit., p. 85.

11 Vom volosi traducerea lui Petru Creția, *Banchetul*, București, 1995

12 Prof. Dr. D.I. Belu, op.cit. p. 41-43.

13 *Istoria educației în antichitate, vol.I (Lumea Greacă),* trad. Stella Petecel, București, 1997, p. 60-67

14 Ion G. Coman, op. cit., p. 24.

15 *Încercări de estetică creștină*, în rev. „Altarul Banatului", nr. 7-12 / 1947, p. 178-185; *Frumusețea ca atribut al dumnezeirii*, în rev. „Studii Teologice", nr. 5-6 / 1959, p. 297- 313; și *Elemente de estetică patristică*, în colecția: „Studii Patristice", Timișoara, 1984, p.276-292.

16 Migne P.G. 44, 87 c d.

17 Arhiepiscopul Basile Krivocheine, *În lumina lui Hristos*, Sfântul Simeon Noul Teolog (Viața – Spiritualitatea – Învățătura), trad. Vasile Leb și Gheorghe Iordan, București, 1997, p. 395-399.

3. φιλία

Philia de la φιλεῖν (φιλέω) corespunde latinescului amicitia, de la amor – iubire (amo-are = a iubi). Ea nu este despărțită de Eros, ci este un mod de manifestare a erosului pe linie verticală, în relațiile interpersonale. Philia reprezintă afecțiunea între persoane, în sens de înțelegere, apropiere, simpatie, prietenie, noblețe sufletească. Ea redă iubirea firească dintre tată și fiu, sau dintre fiu și părinte; dar mai mult iubirea dintre prieteni.

I. Philia ca simțământ al iubirii interumane

Philia ca relație interumană este dată de faptul că omul ca persoană purtând chipul lui Dumnezeu, se definește prin intenționalitatea spre comuniune cu alte persoane. Altfel spus, conștiința specifică persoanei umane este dialogală, adică permanent deschisă spre comuniune și comunicare. De aceea, spre deosebire de alte viețuitoare, având „zone sociale" în conștiința sa, omul posedă ca instinct specific, **instinctul social**. Pentru acest motiv, depravarea socială care apare la unele persoane este un simptom maladiv... La animale există doar reflexe sau tendințe sociale, determinate însă de instincte biologice. Așa este bunăoară instinctul de reproducere, sau cel agresiv (atacul în „haită"),sau chiar instinctul de apărare (cum este de pildă la elefanți, care în mare parte își duc viața în grup). Există și la animale „acțiuni comune" (albinele, furnicile, păsările migratoare etc.) dar toate acestea sunt strict instinctiv biologice, funcționând din necesitate, sub o formă mecanică. La om însă simțământul social este conștient, de aceea omul se poate organiza în mod liber și creator, orientându-și acțiunile și activitatea spre deliberări și opțiuni etice și culturale, stabilindu-se astfel normele

de conviețuire socială.

Dar înainte de constatarea făcută de Aristotel că omul este „zoon politikon", avem mărturia Scripturii, care ne arată că Creatorul însuși „a văzut că nu este bine ca omul să fie singur..." (*Facere* 2, 18) și a instituit viața socială. Sfântul Vasile cel Mare accentuează în mod deosebit trăsătura esențială și specific socială a naturii spirituale a omului, spunând: „Cine nu știe că omul este o ființă blândă și socială, nu singuratică și sălbatică?... Nimic nu este așa de propriu ființei noastre, ca a fi unii cu alții, a avea nevoie unii de alții și a ne iubi unii pe alții".[1]

De aici vedem că **philia** înseamnă pe linie orizontală **afecțiunea între persoane, înțelegerea, simpatia reciprocă ca mod de comunicare și comuniune**. Ea se ridică până la **noblețea sufletească a prieteniei, ca o formă aparte și superioară a iubirii dintre oameni, ca mod de stabilire a intimității interpersonale**. Noi trebuie să vedem însă mai întâi aspectul comun, elementar al apropierii și **iubirii dintre oameni**. Și în acest caz, primul lucru pe care trebuie să-l evidențiem, se referă la determinarea aproapelui nostru.

II. Cine este semenul nostru?

Se pune întrebarea: de cine să mă leg, și cu cine comunic în raporturile de deschidere și apropiere specifice persoanei umane?

La greci: aproapele era **concetățeanul sau prietenul**. Străinii erau socotiți barbari. Aceștia fiind inferiori, nu meritau nici considerație, nici îngrijire, nici afecțiune, nici atenție. **Stoicii** s-au ridicat în epoca imperială la noțiunea iubirii universale a semenului, apreciind că toți trebuie socotiți oameni. Și sclavii, spunea Seneca, sunt tot oameni, pot fi chiar prietenii noștri, dar „prieteni umili". Această concepție a rămas oarecum izolată la un cerc foarte restrâns, și nu s-a putut generaliza, datorită faptului că în acele timpuri era dominantă concepția lui Aristotel, potrivit căreia, spre deosebire de omul liber, sclavul nici nu era considerat om, ci **„unealtă însuflețită"**. Această limitare foarte îngustă a grecilor ca atitudine față de semeni, se datora printre altele și concepției lor politeiste, după care, oamenii nefiind fii ai aceluiași părinte, **se deosebeau de la natură**; și în astfel de situații ei nu puteau concepe

o fraternitate firească. În societatea teocratică a Vechiul Testament aproapele era considerat numai **conaționalul**. El era „fratele", fiindcă Dumnezeu era Părintele. Dar nu al oricărui popor ci numai al poporului ales. Faptul că numai conaționalul era socotit „frate", motivează și circumspecția ce trebuia avută de a nu se amesteca cu celelalte popoare, situație care ar fi condus la îndepărtarea de la cinstirea adevăratului Dumnezeu. Dacă însă străinul locuia alături de băștinaș, era considerat, la fel aproapele său: „Străinul care s-a așezat la voi, să fie pentru voi ca și băștinașul vostru; să-l iubiți ca pe voi înșivă; căci și voi ați fost străini în pământul Egiptului" (*Leviticul* 19, 45). Prin aceasta se imită atitudinea lui Dumnezeu, care „iubește pe pribeag și-i dă pâine și haine" (*Deuteronom* 10, 19); „O sigură lege să fie pentru voi și pentru străini" (*Leviticul* 24, 22). Străinul încadrându-se în aceeași ordine socială și politică teocratică, beneficia de repausul sabatic și participa la ospețe. La fel și pentru străini erau oprită hula numelui lui Dumnezeu (*Leviticul* 24, 16), idolatria (*Leviticul* 17, 8) și desfrâul (*Leviticul* 18, 26), deoarece numai **străinul convertit la iudaism** era socotit aproapele lor.[2] Celelalte neamuri erau etichetate cu peiorativul: „goim", fiindcă erau idolatre, iar idolatria era identică cu desfrânarea, păcat foarte grav, fiindcă reprezenta infidelitatea față de Dumnezeul cel adevărat.

Creștinismul va schimba această viziune îngustă cu privire la întrebarea: cine este aproapele nostru? Iisus Hristos va dărâma zidul despărțitor și deosebirea prăpăstioasă dintre oameni, proclamând că mântuirea adusă de El se adresează oricărui om, deoarece „atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Fiul Său a dat, ca oricine crede în El să nu piară ci să aibă viață veșnică" (*Ioan* 3, 16). De data aceasta Dumnezeu nu mai este Stăpânul unui anume popor, ci devine Părintele bun și iubitor al tuturor păcătoșilor din lume.

III. Aspecte ale evoluției iubirii față de semen

După cum am văzut, și în lumea antică precreștină exista atitudinea favorabilă față de semeni. Problema care se pune este de a determina de unde pornește acesta, și pe ce anume se întemeiază ea?

Cercetările sociologice efectuate asupra unor triburi vechi apreciază

că omul primitiv din **instinctul de conservare** evită stările conflictuale, tensiunile ducătoare la discordii de tot felul, în favorul opțiunii pentru apropiere și colaborare, fapt impus de însăși natura persoanei umane, ca intenționalitate spre comuniune. Această realitate va contura respectul demnității umane, impus de viața comunitară însăși, care se desfășoară mult mai bine atunci când **nu faci aproapelui ceea ce nu vrei să-ți facă el ție**. Aceasta va deveni **regula de aur** în relațiile dintre oameni. Ea va da posibilitatea unei conviețuiri ordonate și demne. După cum vedem ea este formulată negativ. Profesorul Filipidis îi spune: **punct neutral**, în care se unesc două noțiuni negative: **a nu iubi și a nu urî**. Este numit „**neutral**", fiindcă a nu iubi pe cineva nu înseamnă în mod expres a-l urî, iar a nu-l urî pe cineva nu înseamnă a-l iubi. Din acest punct neutral va apărea mai târziu, odată cu dezvoltarea socio-culturală a omului, și tendința persoanei umane spre o comuniune dinamică, ce va împlini la rândul ei două elemente în relațiile interpersonale: pe de o parte se va dezvolta principiul de echitate, care va impune ordinea socială, redată prin formula: „a nu leza pe nimeni și a da fiecăruia ceea ce i se cuvine"; iar pe de altă parte, acest principiu va primi și o formulare afirmativă determinată de nevoia firească a ajutorării reciproce dintre oameni, fapt care va impune ca ei să fie favorabili unul față de altul. Și astfel apare **mărinimia** sau **generozitatea**, ca o tendință de depășire a egoismului rigid, mergând spre altruismul creator de valori. În felul acesta se face trecerea de la un element necesar de dreptate, la unul de iubire. Într-o astfel de situație, dreptatea ca un minim de iubire, începe cu: „primum non nocere", adică, să nu vătămăm pe nimeni, pentru a nu fi nici noi vătămați de altul. Remarcăm de aici cum din conștientizarea instinctului de dreptate, impus de teama sau prudența de răsplată,.se va dezvolta iubirea, care va înnobila ființa umană, asigurând relații optime în viața socială.

O dispoziție mult mai precisă pentru afirmarea iubirii dintre oameni au promovat-o stoicii. **Cicero,** de pildă, reprobă cu hotărâre răzbunarea, mânia pătimașă și bucuria răutăcioasă față de semeni. El recomandă toate acestea însă din calcul, vizând mulțumirile ce ne pot veni prin blândețe, bunăvoință și milă, ca și aprecierile din partea mulțimii. Pe de altă parte, sistemul moral al lui Cicero se bazează pe dreptate, pe

care o definește ca: „„honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere".

Din cele de mai sus vedem că atitudinea față de semeni se bazează pe **legea dreptății: a răsplăti răul cu rău, și binele cu bine"**. În acest caz, dreptatea ar fi un **minim de iubire**, o rază a iubirii, care va răsări devenind atotcuprinzătoare odată cu venirea Soarelui dreptății. De aceea, pentru prima dată în lume Hristos Domnul formulează regula de aur în mod pozitiv, afirmativ, făcând astfel **trecerea de la dreptate la iubire**: „Așadar, toate câte voiți să vă facă vouă oamenii, faceți și voi lor asemenea" (*Matei* 7, 12).

Pe de altă parte, dacă stoicii propuneau o generozitate altruistă, trebuie avut în atenție faptul că ei motivau caracterul umanitar al faptelor de iubire arătate semenului, prin aceea că, după socotința lor, datorită faptului că omul are rațiune, înseamnă că are o demnitate divină, pe lângă care eu nu pot trece cu indiferență... Dar nu omul în sine, neajutorat, neputincios, slab și infirm merită dragostea mea, ci numai rațiunea lui. Este adevărat că anticii vorbeau și practicau pe **liberalitas** (generozitatea). Dar aceasta viza numai rudele, prietenii, oaspeții, concetățenii. Scopul era acela de a aureola numele sau casa celui bogat. **Exista dărnicie, dar nu exista milă și binefacere pornită din iubire.**[3]

Un sens superior primește iubirea între oameni în **Vechiul Testament**, unde are și o **motivație religioasă**, ca o poruncă din partea lui Dumnezeu, devenind astfel **lege pozitivă**: „să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (*Leviticul* 19, 18). Ea pornește din iubirea față de Dumnezeu și echivalează cu iubirea față de sine. Această formă de iubire depășește mult dreptatea promovată în lumea veche, fiind cu totul altceva decât **aequitas,** sau **liberalitas**, cu care se autoglorifica cultura antică precreștină.

Dar marele **novum** pe care îl aduce noua credința constă în hiatusul cu religiile politeiste. Dacă zeii erau capricioși, cu defecte și păcate ale destrăbălării, asemenea oamenilor, dar fără nici o legătură cu muritorii, trăind în lumea lor rece și total izolați de oameni, creștinismul îl prezintă pe Dumnezeu ca Părintele iubitor de oameni: **filanthropos.** Dezvoltând această învățătură, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în secolul al II-lea, va numi în mod special ca atribute ale lui Dumnezeu, **filantropia și sophosyne.**[4] Și astfel **philia** va fi animată de duhul perihorezei Treimice revărsată prin Duhul Sfânt în sufletele tuturor acelora care urmând pilda Samariteanului milostiv, se vor dovedi fiii împărăției Lui, prin operele **filantropice** pe care lumea nu le-a mai văzut până atunci, și care va schimba cu totul chipul ei. Astfel **filantropia** creștinilor reprezintă împlinirea a ceea ce **aequitas și liberalitas**, ca niște profeți naturali, au pregătit drumul iubirii lui Dumnezeu în lume. Dar să urmărim constatările unui cercetător în domeniul istoriei religiilor, cu privire la acest novum pe care îl aduce în lume religia creștină: „Solidaritatea creștinilor era fără egal, comunitatea își lua asupra ei sarcina întreținerii văduvelor, orfanilor, bătrânilor și îi răscumpăra pe cei căzuți în mâinile piraților. În timpul epidemiilor și asediilor orașelor creștinii erau singurii care se îngrijeau de cei răniți și îi îngropau pe cei morți. Pentru toți dezrădăcinații Imperiului, pentru mulțimile suferind de singurătate, pentru victimele alienării culturale și sociale, Biserica era singura speranță de a dobândii o identitate, de a găsi sau regăsi o semnificație existenței. Deoarece nu existau bariere – sociale, rasiale, intelectuale – oricine putea să devină membru al acestei societăți optimiste și paradoxale, în care un cetățean influent, demnitar al Imperiului se prosterna înaintea unui episcop, fostul său sclav. Este foarte probabil că nici o altă societate istorică nu a cunoscut – nici înainte, nici după – un echivalent al acestei egalități, al carității și iubirii fraterne pe care le-au trăit comunitățile creștine din primele patru secole".[5]

IV. Philia ca prietenie în concepția antică și în spiritualitatea creștină

Dacă philia la început era o simplă relație interumană determinată de calitatea și capacitatea sufletului omenesc de a se deschide spre comuniune și comunicare în scopul realizării ordinii și solidarității umane, ea va primi începând chiar cu lumea antică, un caracter de profunzime și de intimitate, atunci când se va afirma sub forma **prieteniei**.

1. Prietenia în antichitatea precreștină

Caracterul specific al prieteniei este acela de a fi o manifestare liberă a afecțiunii care stabilește intimitatea. Cuvântul românesc

„**prietenie**", de la slavonul: „**priati**"= **a primi**, arată că prietenul reprezintă persoana care este cel mai bine primită în sufletul meu. Primirea în suflet a prietenului adună într-o unitate două râuri de viață, fără ca o persoană să se robească celeilalte, ci crescând-i fiecăruia puterile. Unul simte, cugetă și grăiește identic cu celălalt, nu pentru că așa a vorbit, a gândit, a dorit sau a simțit celălalt, ci pentru că amândoi simt cu o simțire, doresc cu o voință, gândesc cu o minte, grăiesc cu un glas. Viața fiecăruia curge într-un centru unic, comun.[6]

Prietenia este cel mai înalt și mai nobil simțământ uman orientat spre comunicare și comuniune socială a omului. „Sine amicitia vitam esse nullam" spunea Cicero (*Către Laelius*, XXVII, 86), spre a aduce după cuviință elogiul prieteniei. Amicitia evidențiază faptul că „iubirea nu se naște între două suflete care sună la fel, ci care sună **armonic**" (Schiller), arătând prin aceasta că în cadrul prieteniei sufletele nu se subjugă unul celuilalt, ci se întrepătrund ca egale în unitate de simțire și de acțiune. De aceea prietenia presupune nu numai o potrivire a caracterelor, ci și o dăltuire, o modelare reciprocă a lor. De unde și dictoanele: „Cine se aseamănă, se adună"; sau „Spune-mi cu cine te însoțești, ca să-ți spun cine ești", sau „prieteniile rele strică obiceiurile bune". De aceea putem vorbi de prietenii bune, sau de prietenii rele...

Datorită funcției pe care philia o are în relațiile interumane, ea s-a bucurat de o atenție deosebită în cadrul umanismului clasic precreștin. „**Prietenia este expresia socială a iubirii**. Nici o altă cultură din lume – chiar dintre cele mai vechi și mai înaintate – n-au ridicat acest sentiment la rangul de virtute, așa cum a făcut-o umanismul clasic. Prietenia ideală înseamnă aproape o autodivinizare a omului. **Iubind și respectând pe altul ca pe tine însuți, atingi acele înălțimi ale purității unde singur divinul sălășluiește**".[7] „Prietenia – spune Cicero – este acordul plin de bunăvoință (înțelegere) și iubire asupra tuturor lucrurilor divine și umane" (*De amicitia* VI, 20). Prietenia nu trebuie, deci, să excludă divinul, ci, dimpotrivă, să se străduiască a-l atinge. Prietenia lui Prometheu pentru oameni, i-a ridicat pe aceștia la el. Prieteniile celebre și mai puțin celebre ale antichității sunt scăldate aproape într-o poezie divină. Oreste și Pylade, Theseu și Pyrithon, Achille și Patroclu, Damon și Phintias, Socrate și elevii săi, Laelius și

Scipio, Blossius și Gracchus, aruncă poate cea mai glorioasă lumină asupra umanismului clasic. Ei au realizat tipul ideal al omului antic; prin această virtute a iubirii și a abnegației față de altul, acești prieteni stau deasupra tuturor oamenilor, din toate vremurile".[8]

Cultura elină distinge trei forme ale prieteniei:

1. ἑταιρική φιλία – era prietenia între cei ce întreprind aceeași acțiune.

2. πολιτική φιλία – însemna prietenia politică, privind unitatea de gândire și acțiune în treburile publice.

3. ἠτική și νομική φιλία se referea la valoarea ei etică și la relațiile amicale bazate pe norme juridice. Circula în lumea clasicismului grec și noțiunea: τὰ φιλικά determinând sentimentele amicale, adică elementele constitutive ale prieteniei.

Datorită faptului că φιλεῖν poate însemna și a primi cu solemnitate[9], prietenia reprezintă un adevărat ritual al ospitalității sufletului omenesc, manifestată într-o gamă variată, potrivit diverselor situații. Astfel, filosofii elini distingeau în viața oamenilor patru specii de philia: 1. **physike** era philia naturală, sau de rudenie, care îi lega pe cei de același sânge. 2. **xenike** era philia între gazde și oaspeți (străini), care ne amintește de importanța ospitalității în lumea antică. 3. hetairike era philia în forma în care este cultivată între prieteni. 4. erotike este prietenia erotică, cultivată între persoane de același sex sau de sexe diferite. O consecință a acestui fapt este că faimoasa maximă pythagoreică: „între prieteni totul este comun" se referă în mod normal la toate patru feluri de philia.[10]

Mai mult decât atât, philia avea și un înțeles **mitologic și cosmic**. Zeificând nu numai natura, ci și simțămintele umane, grecii au făcut din Philia o zeiță. **Empedokles** (sec.V. î. Hs) în tratatul său *Despre natură* se referă la cele patru elemente eterne: foc, aer, apă, pământ. La început acestea alcătuiau o masă sferică (sphairos) consolidată de **philia ca forță de atracție** dintre ele, iar apoi dizolvate de **respingerea** dintre ele: **neiktos.** Philia ca atracție denumește **dragostea**; iar neiktos, ca respingere, este **ura**. Aceste două forțe cosmice opuse, acționând asupra celor patru elemente în mod ritmic, succesiv și alternativ determină transformările în univers. Mergând mai departe în această direcție cosmică, putem spune că prietenia sub forma atașamentului sau apropierii pentru buna desfășurare a vieții, este înscrisă în natura

tuturor lucrurilor. În primul rând, întregul cosmos poartă în sine forța sau energia apropierii corpurilor ca și interdependența fenomenelor, spre crearea armoniei universale. „Învățații – arată Platon – spun că Cerul și Pământul, zeii și oamenii trăiesc în unire, prietenie, armonie, înțelepciune și dreptate. De aceea, Universul acesta se numește „**Kosmos**", adică prietenie, și nu haos, nici neînfrânare" (*Gorgias*, 508 a). În lumea plantelor se poate vedea acest mod de apropiere și unire, cunoscut sub numele de „symbioză". Și animalele au un anumit instinct de apropiere între ele, nu numai în faza de reproducere, ci și în tot cursul vieții. Cele care trăiesc la casa omului, manifestă un anume atașament, încât despre câine, de pildă, se spune că este „semper fidelis".

Spre deosebire însă de această formă generală și universală de apropiere și conviețuire dată de natura însăși a fenomenelor, a lucrurilor și viețuitoarelor, omul posedă prietenia sub o formă aparte. Ea definește modul de manifestare a celui mai adânc și definitoriu simțământ al sufletului omenesc, iubirea. Mai precis, prietenia reprezintă însăși iubirea ca adresare către un alt suflet, până la contopirea sufletelor în aceeași unitate de simțire și acțiune, încât prietenul devine un „alter ego". De aceea, pe bună dreptate putea spune Cicero despre prietenie că este „un acord plin de bunăvoință și dragoste asupra tuturor lucrurilor divine și umane, iar în afară de înțelepciune nimic mai bun nu i-a fost dat omului de către zeii nemuritori" (*De amicitia*, V, 20), încât „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire (ca prietenia)" (*idem* V, 17). De aceea, oamenii au cultivat-o totdeauna în sufletul lor, fiindcă ea aduce putere firilor slabe și sensibilizează duritatea celor tari. Dând fermitate caracterului, este o armă în lupta vieții și un imbold în desăvârșirea ei, iar în relațiile dintre oameni alungă învrăjbirile și discordiile, statornicind raze de lumină și căldură a armoniei spre ajutorarea reciprocă și prosperitatea vieții. Referindu-se astfel la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz mărturisește cu sinceritate: „Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri... Fiecare dintre noi eram în celălalt și prin celălalt".[11]

Referindu-ne în mod special la **valoarea etică** a philiei antice, vom vedea încă dintru început că înțelepții Eladei apreciau că prietenia poate

fi de trei feluri: din **interes**, din **plăcere**, și cea temeluită pe **virtute**. Acesta din urmă era prietenia adevărată și durabilă fiindcă prietenia bazată pe interes dispare odată cu cauza care a produs-o, încât o astfel de prietenie poate exista chiar și între tâlhari... Nefiind durabilă, ea nu poate avea nici o finalitate bună, putându-se transforma în dușmănie... Aristotel atrage atenția că „nu trebuie să iubești un om rău, fiindcă te va atrage spre aceeași înclinare perversă și riști să devii asemenea lui, fără de valoare și vrednic de dispreț". Nici prietenia din plăcere nu este durabilă. „Tinerii sunt înclinați spre prietenie, dar ea se naște adesea numai ca efect al dorinței și pentru a obține plăcerea. Iată de ce se îndrăgostesc atât de repede și încetează tot atât de repede să se iubească, schimbându-și gusturile de douăzeci de ori pe zi". Atât prietenia din interes, cât și cea din plăcere nu cuprind iubirea îndreptată spre calitățile unei persoane de care să te poți lega prin relații de sinceritate și intimitate, ci este în funcție de folosul sau plăcerea urmărită. În astfel de situații, „prietenul este drag, nu prin calitățile sale personale, ci prin folosul sau plăcerea pe care le procură legăturile cu el" (E.N. VIII, 3). De aceea, sigura formă de prietenie se bazează pe virtute („arete" = acțiunea de cultivare a valorilor morale). Dar cei ce doresc să devină prieteni, trebuie mai întâi să se asigure reciproc de calitățile pe care le dețin. Altfel nu poate exista încrederea unuia față de celălalt. Fără încredere inimile nu se pot deschide spre a deveni o comuniune afectivă, care să conducă la afirmarea lui αρέτε în viața celor ce se numesc prieteni. Dar această încredere se câștigă în timp, printr-un proces de verificare, de selecție și de opțiune. Dacă, de pildă, cineva își deschide inima spre tine acoperindu-te de laude, sau chiar cu promisiuni, numai ca să profite, vei aprecia că acesta nu-ți este sincer, iar ca prieten nu-ți va fi fidel. De aici vedem că și în cadrul prieteniei se impune prudența și discernământul, ca și capacitatea de deosebire și de anticipare a caracterelor umane, care de multe ori sunt schimbătoare și în majoritatea situațiilor sunt interesate. Discernământul te obligă să ai totdeauna viziunea finalității („respice finem!"), ca nu cumva, trădat de prieteni, să suporți durerea unei răni ce se cicatrizează foarte greu. De aici s-a emis prea vigilenta și anxioasa formulă: „Ferește-mă Doamne, de prieteni, că de dușmani mă feresc eu!..." Iar prin

această vigilență rezervată, prudența te va menține calculat, șoptindu-ți mereu: „Nu fii prea sincer, destăinuindu-te prea mult prietenului, ca nu cumva, devenindu-ți vreodată dușman, să-ți poată face rău. Și invers: nu batjocori, nu bârfi, nu defăima, nu te răzbuna pe dușman, ca nu cumva vreodată apropiindu-te de el și devenindu-ți prieten, să te rușinezi în fața lui..."

Dar cultivarea virtuții având ca fundal sinceritatea și intimitatea alter-egoului în prietenie, trebuie să fie pătrunsă de decență reciprocă, oprind ființele umane să-și „vomite" reciproc impudiciția.

Pe de altă parte, Aristotel pătrunzând mai adânc caracteristica prieteniei, o structurează pe sentimentului mărinimiei sufletești a bunăvoinței altruiste și generoase. Dacă ești bogat – spune el – ai nevoie de prieteni care să te laude pentru binefacerile tale. Amorul tău propriu suferă dacă nu te vede nimeni în mijlocul bogățiilor tale, și dacă nu-i nimeni să te laude pentru generozitatea ta. Apoi, prietenii îți vor apăra bunurile pe care le posezi, iar dacă cumva te afli în lipsuri, sau la ananghie, iubirea prietenilor îți va veni în ajutor. Pe tineri prietenii îi feresc de greșeli datorită lipsei lor de experiență în abordarea vieții. Pe bătrânii apăsați de infirmitățile vârstei, tot prietenii îi ajută să răzbească în viață. Iar dacă trebuie să realizezi planuri mărețe, iubirea prietenilor întărește unitatea de acțiune.[12] După cum vedem, prietenia are la Aristotel un caracter interesat și egoist, structurat pe potrivirea de sentimente și aspirații. El nu cunoaște iubirea dezinteresată și jertfelnică ce coboară de sus în jos, spre a se identifica și a salva pe cei aflați în lipsuri, în nenorociri, sau în mizerie, „nimic pretinzând în schimb" pentru sine. Iar acolo unde grija pentru eul propriu „nu a fost convertită în irezistibilul elan de devotament în slujba persoanei semenului, acolo nu există iubire adevărată. Atenția binevoitoare pe care i-o arătați cuiva, nu este iubire. Nu iubirea se judecă după altruism, bunăvoință, milă, ci invers, mila, bunăvoința și altruismul au numai atâta valoare câtă iubire cuprind.[13]

2. Prietenia în Sfânta Scriptură

a.) În Vechiul Testament prietenia primește un caracter religios-moral. Avraam și Moise sunt considerați prietenii lui Dumnezeu (*Ieșire* 33, 11; *Iacob* 2, 23). Părintele ceresc iubindu-i ca pe niște prieteni, le comunică în mod deschis voia și planul Său, dându-le în același timp și puterea pentru a duce la îndeplinire misiunea care le-a fost încredințată. Aceasta demonstrează că aspirațiile sufletului se desăvârșesc numai în ambianța de comuniune. Prietenia adâncește până la contopire această aspirație a sufletului omenesc, pe când izolarea și singurătatea, sufocă și ucide viața duhovnicească. Confirmând această realitate, psalmistul plânge plin de întristare starea de însingurare apăsătoare, văzându-se părăsit de Dumnezeu și depărtat „de prieteni și vecini" (*Psalmul* 87, 19). „Că s-a umplut de rele sufletul meu și viața mea în iad s-a apropiat. Am fost socotit cu cei ce se coboară în groapă, am ajuns ca un om neajutorat..." (*Psalmul* 87, 3-5). De aceea, pe drept cuvânt s-a putut sublinia că societatea și prietenia aduc totdeauna puterea prin ajutor reciproc: „Mai fericiți sunt doi laolaltă decât unul, fiindcă au răsplată bună pentru munca lor: căci dacă unul cade, îl scoate tovarășul său. Dar vai de cel singur care cade și nu este cel de-al doilea care să-l ridice!" (*Eclesiast* 4, 9-10). Dar, contează foarte mult în viață cu cine te asociezi sau ce prieten îți alegi: „Cel ce încredințează sabia în mâna celui nebun își taie picioarele și bea nedreptate" (*Pilde* 26, 6). „Nu ține sfat cu un nebun, căci el nu va putea păstra taina ta" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah* 8, 17).

Prietenia este mult lăudată și recomandată în cărțile de înțelepciune ale Vechiul Testament. Dar adevărata prietenie pornește din iubire și se bazează pe fidelitate: „Iubește pe prieten și fii credincios cu el; iar de vei spune altora taina lui, nu vei mai fi prieten cu el" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah* 27, 17); „Prietenul credincios este acoperământ tare; și cel ce l-a găsit, a aflat o comoară. Cu prietenul credincios nimic nu se poate asemăna și nu este măsură a bunătății lui. Prietenul credincios este leacul vieții și cei ce se tem de Dumnezeu îl vor afla" (*Înțelepciunea lui Isus Sirah* 6, 14-16). Adevărata prietenie este sinceră și plină de demnitate; nu urmărește interese și profituri personale, care degradează relațiile între oameni: „Mulți sunt cei ce lingușesc pe un om darnic și toți sunt prieteni celor ce dau daruri" (*Pilde* 29, 5).

Un exemplu grăitor de prietenie ni-l oferă David și Ionatan. Prietenia lor se temeluiește pe iubire sinceră și pe fidelitate: „...Căci (Ionatan) îl

iubea pe (David) ca pe sufletul său..." (*I Regi* 20, 17).

b.) În **Noul Testament**, Mântuitorul menține toate aceste caracteristici esențiale ale prieteniei, statornicind cu cei apropiați tainice legături sufletești. Lazăr, de pildă, este numit „prieten" (*Ioan* 11, 11). O stare de intimitate a împărtășit divinul Învățător cu Sfinții Apostoli, cărora le încredințează misiunea sfântă a continuării activității Sale mântuitoare: „De acum nu vă mai numesc slugi, că sluga nu știe ce face stăpânul său, ci v-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat. Nu voi M-ați ale pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și roadă să aduceți..." (*Ioan* 15, 15-16).

Pe lângă acest aspect restrâns al prieteniei, Mântuitorul îi descoperă și un sens larg. El se recomandă Prietenul care se jertfește pentru toți oamenii: „Mai mare dragoste decât aceasta, ca cineva să-și pună sufletul pentru prietenii săi, nimeni nu are" (*Ioan* 15, 13)... Această deschidere universală și jertfelnică a prieteniei adresată nu numai drepților, ci și păcătoșilor, pentru salvarea lor, este marea noutate a Evangheliei. Am văzut că în antichitate, prietenia unui om vrednic cu unul rău era necunoscută sau socotită o „contaminare" de defectele și nevrednicia celui rău, deci un declin moral. Iisus este însă prietenul vameșilor și păcătoșilor, „fiindcă cei bolnavi și nu cei sănătoși au nevoie de doctor..." (*Matei* 9,12). Dragoste pe care o oferă El în prietenie, fiind lipsită de orice urmă a păcatului și interesului personal, coboară din Dumnezeu spre a atrage în intimitatea ei cele mai de jos, cele mai decăzute ființe omenești, restabilindu-le în comuniunea de iubire a Părintelui ceresc și aducându-le vrednicia chipului lui Dumnezeu în sufletul lor întinat de păcat...Iar pentru a-i salva pe toți, fără nici o deosebire, prietenia lui Iisus poartă în sine pecetea Jertfei. Aceste două caracteristici: cel jertfelnic și universal vor stăpâni sufletele tuturor ucenicilor Domnului și martorilor învierii Sale, în frățietatea Bisericii Sale, care va desființa barierele dintre oameni, apropiindu-i pe toți în acțiunea comună de statornicie a împărăției lui Dumnezeu pe pământ: „nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (*Galateni* 3, 28; *Coloseni* 3, 11). Acest caracter larg al prieteniei menit să apropie

sufletele în unitatea aceleiași comuniunii de sfințire în Biserica cea universală (sobornicească), nu desființează, ci implică prietenia înțeleasă în sens restrâns, între două persoane. Este o lărgire sau o extindere a apropierii și intimității dintre unul sau mai multe suflete care sunt unite în prietenie.

3. Însușirile prieteniei creștine

Urmând gândirea Dascălilor Bisericii, care au cultivat prietenia la cotele cele mai înalte, vom împărți însușirile prieteniei în două categorii: generale și speciale.

A. Însușiri generale

Privesc prietenia creștină în comuniunea iubirii lui Dumnezeu.

1. **Prietenia creștină reprezintă împărtășirea din duhul perihorezei Treimice în creatural și în raporturile interpersonale.**

Privită în raport cu iubirea lui Dumnezeu, prietenia are în morala și spiritualitatea creștină un înțeles deosebit de profund. După învățătura creștină „Dumnezeu este iubire" (*Ioan* IV, 16). Duhul iubirii intratrinitare este un duh de armonie și unitate, care vibrează absolut, veșnic și necesar în unitatea Sfintei Treimi, în așa fel încât, după cum spun Sfinții Părinți, „toate le lucrează Tatăl în Fiul prin Duhul Sfânt". Iar iubirea implică prietenia ca o manifestare a ei iubirii în cadrul armoniei trinitare. Teodor Prodromul, poet și teolog din secolul al XII-lea, într-o poezie dedicată prieteniei, intitulată **Exilul prieteniei**, arată deosebit de plastic că prietenia aparține Sfintei Treimi și, implicit, lumii nevăzute. Prietenia personificată spune: „Mă găsesc de la început într-o unitate pură cu Dumnezeu în Sfânta Treime. Stau în legătură cu existențele netrupești de rangul al doilea, cu cele trei triade de sus, adică cu Heruvimii, cu Serafimii, cu Tronurile și cu celelalte oști nemateriale. Eu sunt în ele și eu stabilesc legătura între ele și cu Dumnezeu. Eu împletesc într-un singur lanț și unesc într-un singur tot atâtea nesfârșite mulțimi ale cerului. Creația cerească întreagă stă în puterea și în paza mea".[14]

Prietenia în concepția creștină apare ca un dar al Sfintei Treimi,

aparținând ontologic creaturii. Aceasta înseamnă că „natura de la origine a sădit în inima omului sentimentul prieteniei"[15], încât, „nimic nu este atât de potrivit naturii (noastre), nimic nu poate să-i placă atât de mult, fie în fericire, fie în nefericire" (ca prietenia).[16] De aici rezultă că, după învățătura creștină, omul are darul prieteniei prin creație. Fiind creat „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (*Facere* I, 26), omul este chemat să oglindească în ființa sa toate darurile lui Dumnezeu. Primului om i-a creat Dumnezeu o tovarășă de viață, ca, viețuind împreună, să formeze o unitate de ființă, la baza căreia să stea legea iubirii și a prieteniei.

Prin căderea în păcat s-a produs o tulburare a relațiilor între urmașii lui Adam. Prin păcat, s-a produs o alterare a chipului lui Dumnezeu în om și omul a ajuns „în contradicție cu el însuși și cu semenii". Au apărut dușmăniile, războaiele, uciderile. Prietenia a rămas doar ca un deziderat, sau ca o sclipire a iubirii pure în viața oamenilor. Ea a constituit frumusețea vieții și spre înfăptuirea ei au tins toți oamenii cinstiți și sinceri.

2. **Prietenia creștină se realizează prin împărtășirea din duhul vieți și iubirii lui Hristos.** Fericitul Augustin, într-o lucrare închinată prieteniei arată că **„toate cele care încep de la Hristos, prin Hristos înaintează și în Hristos se desăvârșesc. Așadar, prietenul care în duhul lui Hristos se alătură (alipește) de prieten, devine cu el o singură inimă și un singur suflet; și astfel prin cântările iubirii urcând treptat spre prietenia lui Hristos devine cu El un singur duh".**[17]

3. **Caracterul duhovnicesc al prieteniei creștine este dat de sfințenia ei ca lucrare a Duhului Sfânt.** Prin harul Sfântului Duh se stabilește în unitatea de iubire, intimitatea prieteniei, pe măsură să asigure chezășia prieteniei creștine. Cei care au experimentat viața Duhului Sfânt în prietenie, mărturisesc, precum Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „cel iubit este pentru cel ce iubește identic cu sine. Însușirea iubirii este de așa fel, că cel ce iubește și cel iubit nu mai pot să formeze două persoane deosebite, ci un singur om".[18] „Cine are un prieten are altă sine" (?λλον εαντόν).[19] La fel și Sfântul Grigorie de Nazianz constată cu privire la prietenia sa cu Sfântul Vasile cel Mare:

„Se părea că avem amândoi un singur suflet, care pune în mișcare două trupuri... Fiecare din noi eram în celălalt și prin celălalt".[20]

B. Însușiri speciale

Privesc caracteristicile prieteniei creștine ca manifestări ale iubirii interpersonale.

1. Cea mai importantă însușire a prieteniei creștine este **iubirea dezinteresată și jertfelnică** acordată prietenilor.

Sfântul Ambrozie, vorbind despre caracterul jertfelnic al prieteniei, arată că adeseori un prieten trebuie să fie hotărât să-și atragă dușmănii și ocări, când este vorba să apere și să intervină pentru un prieten atacat fără vină. Să nu te sperie o astfel de rușine, căci este vorba dreptului care zice: „chiar dacă mi se vor întâmpla rele, le voi suporta pentru un prieten". Tot în același sens se pronunță și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Prietenul credincios socotește nefericirile prietenului drept nefericirile sale, și le suportă împreună cu acela, suferind până la moarte".[21]

Din această însușire de jertfelnicie a prieteniei decurg și celelalte caracteristici ale ei, ca roade, sau manifestări ale iubirii dezinteresate, ce trebuie să existe în prieteniile creștine.

2. **Sinceritatea.** „Însuși Domnul – observă Sfântul Ambrozie – ne face pe noi prieteni din robi, precum însuși zice: „Voi sunteți prietenii mei dacă faceți ceea ce vă poruncesc" (*Ioan* 15, 14). Cu aceasta arată Domnul direcția pe care trebuie s-o urmăm în prietenie: să împlinim dorința prietenului, să-i descoperim secretele noastre și ceea ce avem în inimă... Să-i arătăm lui inima noastră, și el să ne-o arate pe a sa. De aceea zice: „V-am numit prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu, v-am arătat" (*Ioan* 15, 15). Nimic deci să nu ascundă cel ce se consideră prieten adevărat; el (trebuie) să-și reverse sufletul, precum revarsă Domnul Iisus tainele Tatălui Său ceresc.[22]

Adevărata sinceritate alungă lingușirea și ipocrizia din prietenie. Prietenul sincer va ști să acționeze prin mustrarea prietenului, dacă acesta se abate de la drumul corect pe care trebuie să-l urmeze prietenia. Deci pe prietenul care greșește mustră-l; pe prietenul vinovat nu-l

părăsi... Sfântul Ioan Gură de Aur observă în acest sens următoarele: „Eu numesc prieten al meu nu numai pe cel care mă laudă, ci și pe cel care mă mustră pentru a-mi îndrepta greșelile mele. Mai cu seamă acela din urmă mi se pare că este prieten al meu și că mă iubește. Nu-ți este deloc prieten în adevăr, acela care laudă toate faptele tale fără deosebire, și pe cele bune și pe cele rele. Unul ca acesta nu ți-e prieten, ci înșelător și un fățarnic. Acela ți-e prieten și om cu dragoste și grijă față de tine, care te laudă când ai săvârșit o faptă bună și te mustră când ai păcătuit cu ceva...Prietenul, chiar dacă mă rănește, îmi face plăcere. „Mai vrednice de credință, zice Scriptura, sunt rănile prietenului decât sărutările de bună voie ale dușmanului“ (*Proverbe* 27, 6).[23]

3. Iubirea jertfelnică face prietenia **statornică**. „Prietenia trebuie să fie statornică, să stăruiască în dragoste“.[24] În același sens se explică și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Pe prietenul credincios nu-l poți schimba cu nimic, căci el socotește nenorocirile prietenului ca pe ale sale proprii și rabdă împreună cu el până la moarte... Prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți... păstrează dragostea neîntreruptă până la sfârșit... Când îi merge prietenului bine, îi stă stăruitor bun și ajutor de suflet, iar în vremea pătimirii îi este sprijinitorul cel mai sincer și ajutătorul cel mai duios“.[25]

4. Ca o încoronare a însușirilor prieteniei alături de sinceritate și statornicie, stă **fidelitatea**. Prin fidelitate, prietenia primește aureola manifestării sale autentice. Fidelitatea dă forma prieteniei și tot ea este aceea care întărește legătura de iubire. „Prietenul credincios nu poate fi înlocuit cu nimic și nu este măsură bunătății lui. Prietenul credincios este acoperământ tare (*Sirah* 6, 14-15) și cetate întărită (*Proverbe* 18, 12). Prietenul credincios este o comoară însuflețită. Prietenul credincios este mai scump decât aurul și decât mulțimea pietrelor scumpe... Prietenul credincios este refugiu de odihnă“.[26]

Fidelitatea reprezintă limitele prieteniei creștine arătând polii între care se realizează prietenia. Pe de o parte, prietenul credincios se va manifesta prin iubire și va intenționa numai bine prietenului. Pe de altă parte, pentru păstrarea prieteniei, prietenul credincios trebuie să evite batjocorirea prietenului său.

„Descoperirea tainei“ încredințată de prieten constituie, de asemenea, un păcat împotriva fidelității prieteniei, pe care prietenul credincios trebuie să-l evite: „Cel ce descoperă tainele a pierdut credința și nu va afla prieten după inima sa. Iubește pe prieten și fii credincios cu el, iar dacă vei descoperi tainele lui, nu vei mai fi cu el... Și ca și cum ai fi slobozit o pasăre din mâna ta, așa ai lăsat pe aproapele tău și nu-l vei mai vâna... Că rana se poate lega, și pentru vrajbă este pace; iar cel ce a descoperit tainele a pierdut încrederea“ (*Sirah* 8, 16-22).

Cel mai mare păcat împotriva fidelității prieteniei este trădarea. Trădarea prietenului rămâne un lucru odios, condamnabil și rușinos. Trădarea prietenilor reprezintă în morala creștină un păcat atât împotriva aproapelui, cât și împotriva propriei persoane a trădătorului. Rămâne meritul Sfântului Ambrozie de a fi relevat deosebit de plastic acest lucru: „Dacă vrăjmașul m-ar fi vorbit de rău aș fi răbdat; și m-aș ascunde de cel ce m-ar urî. Vrăjmașul dacă vrea să-ți pună curse, poate fi evitat, însă prietenul, nu. Ne ferim de acela, căruia nu-i încredințăm secretele noastre, dar nu ne putem feri de acela căruia i le-am încredințat. Pentru acest motiv, Domnul, ca să arate toată gravitatea păcatului trădării, nu a zis: „Tu, robul Meu, Apostolul Meu“ ci „Tu, prietenul Meu, cel de o simțire cu mine“, adică trădându-ți prietenul nu ești trădătorul meu, ci al tău însuți.[27]

Fiindcă „în prietenie nu este nimic necinstit, fictiv, sau prefăcut, ci din contră totul este sfânt, sincer și adevărat...“[28], prietenia creștină se săvârșește numai între oameni virtuoși și are ca scop întărirea în virtute. Aceasta ridică în cadrul fidelității prieteniei problema coliziunii datoriilor, limitându-și astfel extensiunea. Prietenul credincios nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul său, care greșește în fața lui Dumnezeu. Deosebit de plastic este relevat acest lucru de Sfântul Ambrozie: „Când este chemat cineva ca martor pentru cauza lui Dumnezeu sau pentru binele patriei, poate el atunci să pună mai presus prietenia decât datoriile față de Dumnezeu, sau decât iubirea pe care o datorează patriei și concetățenilor?... și răspunsul este **nu**, căci prietenul nu trebuie să se arate îngăduitor față de prietenul vinovat...“.[29]

5. O altă însușire a prieteniei creștine, este **egalitatea** între cei ce se numesc prieteni. Cei ce se iubesc cu o iubire dezinteresată, cei ce sunt sinceri și credincioși într-o prietenie statornică, trebuie să fie și

egali întreolaltă. Sfântul Ambrozie remarcă deosebit de sugestiv și elocvent că „prietenia este învățătoarea egalității, pentru că superiorul trebuie să se arate pe sine egal cu inferiorul, precum și inferiorul cu superiorul. Fiindcă între cei cu obiceiuri diferite nu poate exista prietenie, trebuie ca în actul prieteniei să se întâlnească bunăvoință reciprocă. Nici celui inferior să nu-i lipsească autoritatea, dacă o cer împrejurările, nici celui superior smerenia. Să se asculte ca egal pe egal; fiecare să sfătuiască ca prieten, să mustre nu cu dorința de a se mândri, ci din sentimentul sincer al dragostei. Îndemnul niciodată să nu degenereze în asprime, mustrarea să nu devină dorință de a batjocori...“.[30]

Din cele tratate mai sus reiese că, prietenia creștină are mai multe însușiri, care în fond se reduc la un singură: iubirea dezinteresată și jertfelnică dintre prieteni. Cel ce-și iubește prietenul său va fi sincer, fidel, și-l va socoti pe prieten ca pe un egal al său, iar prietenia va primi o statornicie deplină. Precum toate virtuțile formează o unitate prin iubire, ele fiind doar forme de manifestare ale iubirii autentice, tot așa și prietenia realizată prin iubire are mai mult însușiri care formează o unitate desăvârșită în iubire. Într-o prietenie din interes, lipsită de iubire, sinceritatea se va transforma în fățărnicie, iar fidelitatea în nesiguranță; egalitatea va dispărea, și prietenia se va destrăma în momentul în care prietenul nu va mai putea constitui un instrument de satisfacere a unui interes egoist.

V. Pângărirea prieteniei

Dacă cea mai mare poruncă divină este să iubești pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuți, prietenia nu este o poruncă, o datorie, sau o obligație morală. Ea reprezintă un act liber de alegere, de opțiune. Este un act de intimitate, în care persoanele umane ating punctul cel mai înalt al comuniunii dintre ele, formând un „aler-ego“. Odată stabilită între oameni, prietenia primește imperativul moral al iubirii celei mai apropiate, care merge până la jertfă ca totală dăruire, spre a întreprinde o acțiune comună în viață. Aceasta implică sinceritatea și fidelitatea dintre prieteni. De aceea, trădarea prietenilor este un act de imoralitate gravă, asemenea uciderii. Iuda și-a stigmatizat pentru veșnicie numele

cu calificativul monstruosului său sacrilegiu, iar odată cu trezirea conștiinței, i-a apărut mustrarea atât de violentă, încât i-a dezechilibrat sufletul și s-a sinucis.

O altă pângărire a prieteniei este interesul egocentric și viclean. Este adevărat că inteligența omului înseamnă capacitatea fiecăruia de a se orienta practic spre un scop util. Și pentru ca orientarea să fie mai eficientă, de multe ori rațiunea devine vicleană, urmărind de multe ori scopuri egoiste și meschine... Pentru realizarea acestora foarte mulți angajează prietenii interesate de care se folosesc doar pentru a-și atinge scopul. Apoi uită cu ingratitudine de serviciile obținute, și dacă interesul o cere, în egoismul lor tiran se transformă chiar în dușmani. Nu este aici numai paradoxul mendacic al conștiinței umane, ci ticăloșia caracterului labil ca rezultat al unei conștiințe laxe, care refuză să se orienteze socio-cultural spre valorile morale.

În al treilea rând este prietenia care nu duce la virtute, ci la păcat. Este prietenia între cei răi, care se unesc pentru comiterea tâlhăriilor, a furtului sau a uciderilor. Pe unii ca aceștia, când interesele meschine nu-i mai leagă, pot deveni, în funcție de interese, unii pentru alții cei mai înverșunați dușmani. Tot în această sferă a păcatului se încadrează și așa-numitele „prietenii adulteriene“. În primul rând sunt prieteniile dintre tineri, care de multe ori nu reprezintă altceva decât sexele care se caută. Erosul libidinal înfrânge de multe ori sentimentele curate și atrage după el victime...

În al doilea rând sunt prieteniile erotice. Aceste prietenii în afara căsătoriei au ca scop satisfacerea plăcerii, sau cel mult eliberarea tensiunii sexuale. Ele pot fi și în afara căsătoriei redate prin cuplurile de amanți. Din foarte multe motive astfel de prietenii erotice, neavând orientarea instinctului spre valoare, se pierde în irațional, și ca urmare, astfel de prietenii nu au o finalitate fericită, ci sfârșesc de cele mai multe ori tragic, cu consecințe dezastruoase asupra familiei, și mai ales asupra copiilor care rămân victime nevinovate ale aventurilor pierdute în bătaia vântului...

Considerăm că prietenia este mai pângărită atunci când se desfășoară în cadrul grupurilor de bărbați homosexuali și femei lesbiene creștine. Există din nefericire și așa ceva!... Și încă sunt susținute de

pe poziția moralei și spiritualității creștine. Și nu de oricine. Este vorba de **Adrian Thatcher**, directorul Centrului de Teologie și Educație Creștină de pe lângă Colegiul Sfântul Marcu și Sfântul Ioan din Plymouth, Marea Britanie. În carte sa, **Liberating sex**, Londra, 1993, cu bibliografia la zi, autorul are pretenția că oferă în numele Biserici Anglicane, o perspectivă creștină a sexualității. Capitolul X al cărții este dedicat **„Prieteniei în relațiile sexuale“** (p. 241-265). Motivația homosexualității între parteneri creștini, o face în capitolele anterioare, unde arată că în epoca actuală trebuie să depășim gândirea patriarhală asupra păcatului, răspândită în lumea devenită creștină, de către Sfântul Apostol Pavel, ca o moștenire a tradiției iudaice. **Nu există păcate sexuale, fiindcă în esența lui, păcatul este un eșec de a trăi în iubire**. Sfânta Treime este esența iubiri Trinitare în relațiile de comuniune și comunicare cu alte persoane. Harul necreat al Sfintei Treimi sfințește și trupul, orientându-l spre iubirea inter-personală. „Sexualitatea ne transmite, nouă și celorlalți, un mesaj viguros. Ea ne arată că suntem incompleți și că suntem făcuți pentru a avea legături cu ceilalți. Suntem făcuți pentru a trăi în comuniune, nu în izolare. Din punct de vedere teologic, sexualitatea este un mod ingenios prin care Dumnezeu ne cheamă să intrăm în comuniune cu alții. Sexualitatea noastră este o dovadă că suntem făcuți după chipul lui Dumnezeu; noi suntem făcuți pentru a intra în relații cu cineva, și natura lui Dumnezeu este Relație. Fondul acestei relații, între persoanele divine ale Sfintei Treimi și, potențial, între persoane omenești, este iubirea“ (p. 78). Plecând de la acest temei, A. Thatcher începe capitolul despre prietenia însoțită de relații sexuale, bazat pe raportul dintre singurătate și sex, arătând că în unele țări persoanele singure formează jumătate din populația adulteră. În SUA, 53% din femei sunt singure; 20% nu au fost căsătorite niciodată; 33% sunt divorțate sau văduve. Un raport elaborat de Alianța Evanghelică din Marea Britanie arată că 44% din bărbații sub 30 de ani, enoriași ai Biserici Evanghelice, sunt singuri și singurătatea și îngrijorarea în privința vieții sexuale sunt sentimente pe care le trăiesc în mod obișnuit. Se pare că numărul persoanelor singure în rândul enoriașilor unei congregații variază între 1/3 și 1/2. În continuare autorul analizează posibilitatea ca o experiență sexuală, chiar și între cupluri

de homosexuali și de lesbiene să fie respectată și sacră chiar fără a fi o unire legitimă pe viață. Se pleacă de la cuvintele Domnului prin care arată că El este prietenul adevărat care din iubire se jertfește pentru prietenii săi, fără nici o deosebire (*Ioan* 15, 12-15). De aici rezultă că Iisus proclamă prietenia între egali. Relația stăpân-servitor este exclusă din viața nouă pe care Iisus o oferă și o inaugurează. Modelele, dominație – supunere, inegalitate – proprietate, care din totdeauna sunt trăsături ale căsătoriei patriarhale, aparțin „lumii“ (*Ioan* 15, 18-20). Ele nu au ce căuta printre prietenii lui Iisus, spune autorul. Pe de altă parte, prietenia dintre Hristos și discipolii Săi, se întemeiază pe revelarea personală intimă. Ei sunt prietenii lui Iisus pentru că au ajuns să-l cunoască pe El și, prin El, pe Dumnezeu Tatăl. Dinamica prieteniei între oameni se integrează pe o deschidere personală reciprocă. Cu cât este mai mare această deschidere, cu atât este mai profundă prietenia... Prietenii devin prieteni pentru că se descoperă unul pe altul... apoi prietenia fiind o relație de reciprocitate, este vulnerabilă, prietenii putând să o discrediteze ori să o anuleze. Această trăsătură a prieteniei o mai au în vedere cuvintele: „Voi sunteți prietenii mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc“. Sensul imediat al propoziției condiționale „dacă“... poate duce la concluzia greșită că incapacitatea de a asculta porunca lui Hristos duce la pierderea prieteniei Lui. Dar prietenia lui Hristos nu este condiționată de nimic. Incapacitatea de a respecta simpla poruncă „să vă iubiți unul pe altul“ (*Ioan* 15,12 și 17) înseamnă inevitabil că prietenia nu a rezistat, din moment ce a-l iubi pe celălalt este însăși practica prieteniei. „Prietenia dintre oameni este unul din mijloacele prin care Dumnezeu ni se descoperă ca **Iubire**“ (p. 241-244). **„Creștinismul** – conchide A. Thatcher – **cere ca dragostea sexuală să întruchipeze iubirea care este Dumnezeu, reprezentând-o și exprimând-o, întrupând-o în fiecare comunicare sexuală care are loc între parteneri**. Aceasta este iubirea care respectă vulnerabilitatea și este ea însă o expresie a ei“ (p. 253). Oricât de „ingenioasă“ vrea să fie respingerea concepției patriarhale despre prietenie în cadrul căsătoriei, și admiterea ei în afara căsătoriei, precum și în relațiile homosexuale întemeiate pe iubirea Sfintei Treimi și în special pe modelele prieteniei sugerată și aplicată de Hristos, nu putem fi de acord cu acest mod de

a explica prietenia creștină. În primul rând A. Thatcher nu vrea să facă deosebirea între iubirea agapică a Sfintei Treimi și erosul irațional și instinctiv care aprinde tensiunea sexuală între partenerii hetero sau homo sexuali. În al doilea rând, nu poate fi raportată această prietenie instinctuală, chiar dacă este impulsionată de iubire, cu prietenia soteriologică pe care Iisus o proclama ca un act de dăruire jertfelnică arătat Apostolilor, și prin ei lumii întregi. Altfel spus, prietenia lui Iisus nu este iubirea arătată în cadrul, sau în afara căsătoriei, ci ea oferă un orizont deosebit de acesta și infinit superior lui. Ea este expresia iubirii lui Dumnezeu, a lui agape, care aduce bună rânduială în viața oamenilor, fiindcă „Dumnezeu este al ordinei" (*I Corinteni* 14, 33), și permanent veghează ca omul să-și îndeplinească menirea existenței sale vremelnice, în perspectiva comuniunii veșnice cu El (*I Corinteni* 15, 28). Prin urmare, chiar dacă A. Thatcher din motive pastorale acceptă și susține prietenia homosexualilor „creștini", în fond toată pledoaria și tot efortul lui se dovedesc zadarnice, fiindcă mai presus de orice, philia are „fons et origo" iubirea specifică a Evangheliei lui Hristos, care este „per excellentiam" altceva decât homosexualitatea...

Caracterul divin al prieteniei este pângărit atunci când **Dicționarul gay**, scris de **Lionel Povert** (publicat la Paris în 1994 și în trad. rom. de Iulia Stoica și Felix Oprescu, București 1998), atacă frontal creștinismul, arătând că Mântuitorul însuși a căzut pradă în mrejele acestei nelegiuiri scabroase... Tocmai El, Fiul lui Dumnezeu întrupat care ne-a adus harul și adevărul, eliberându-ne din păcat și din moarte, tocmai El să fie în așa de mare contradicție cu misiunea și învățătura Sa? Dar L. Povert nu și-a pus această problemă. El a compus un Dicționar gay în care a introdus nume celebre, pentru a crea viabilitatea și faima perversiunii sexuale, pe care unul dintre aceștia o declară „șansă și destin luminos". Și pentru aceasta nu cruță pe nimeni și nu se gândește la nici o consecință...

Să vedem însă dacă argumentele lui sunt viabile.

1. **Referindu-se la Iisus**, L. Povert citează un istoric pe nume **Morton Smith**. Acesta ar fi descoperit un manuscris vechi într-o mănăstire din deșertul Iudeii, care l-a condus la ideea că Iisus era mai curând un magician decât un conducător religios. Mergând însă și mai departe cu „ipotezele sale iconoclaste", M. Smith pretinde că, „după ce l-a scos pe Lazăr dintr-o stare asemănătoare morții, Iisus ar fi petrecut o noapte cu el într-o comuniune atât spirituală, cât și fizică. După cum se poate bănui, aceste afirmații au fost ignorate sau denunțate numaidecât de multe autorități religioase, deși, în calitate de profesor de istorie la Universitatea din Columbia precum și autor al unei cărți precum Clement din Alexandria și Evanghelia secretă a lui Marcu, publicată de Harvard University Press, M. Smith prezintă toate garanțiile maximei seriozități!" (p. 190-191). Aici se încheie argumentarea lui Povert.

De la început semnalăm faptul că argumentele lui Povert nu sunt deloc convingătoare și nici afirmațiile lui M. Smith nu „prezintă garanțiile maximei seriozități", fiindcă nici unul, și nici altul nu oferă temeiuri sigure și clare. Simplul fapt că M. Smith este profesor de istorie și a scris despre Clement din Alexandria și Evanghelia secretă a lui Marcu, nu convinge că afirmațiile despre Iisus sunt valabile. Sunt două probleme diferite, tratate din unghiuri diferite, care nu se condiționează, nici nu se cauzează reciproc. Apoi, faptul că ar fi descoperit un manuscris într-o mănăstire în care se arăta că Iisus ar fi fost mai mult magician decât un conducător religios, nu înseamnă la nici un caz, că ar fi fost și homosexual. Nu există nici o legătură între a fi magician și homosexual. În continuare se face caz de „ipotezele iconoclaste" ale lui Smith pentru a declara existența unei aventuri homosexuale între Iisus și Lazăr. Nu știm despre ce anume „ipoteze iconoclaste" este vorba. De unde provin acestea, ce comunică, pe ce temei se fac astfel de afirmații?! Dacă sunt folosite „ipotezele iconoclaste" extrem de obscure pentru a face unele afirmații, de ce nu am deschide Evanghelia pentru a cerceta mai bine despre prietenia dintre Iisus și Lazăr? Astfel Evanghelia după Ioan acordă spațiul larg descrierii învierii lui Lazăr. Se spune că „Iisus iubea pe Marta și pe sora ei și pe Lazăr" (11, 5). Pentru „a iubi" se folosește cuvântul ἠγάπα (de la ἀγαπᾶν = a iubi cu generozitate și dăruire). Se spune apoi despre Lazăr că era „prietenul nostru" (φίλος ἡμῶν) (11,11). Philia înseamnă prieten, nu în sens de „erast", fiindcă philia este afecțiunea între persoane, în sens de înțelegere, apreciere, simpatie, noblețe sufletească. Apoi Lazăr nu era numit

prietenul lui Iisus, ci „al nostru", adică în egală măsură și al Apostolilor, fiindcă tuturor le oferea o prietenie ospitalieră, care are cu totul alt sens decât cea homosexuală. Să ne gândim apoi ce uimire a lăsat învierea lui Lazăr asupra Apostolilor, ca și asupra întregului popor... și ce dezamăgire ar fi lăsat asupra lor, știința că Iisus s-ar fi desfrâbălat sub o formă condamnată atât de aspru de legea și comunitatea iudaică!... Dacă Iisus ar fi comis un păcat atât de condamnabil, în nici un caz nu ar mai fi avut loc a doua zi intrarea triumfală în Ierusalim!

În comunitatea iudaică teocratică, homosexualitatea era pedepsită cu moartea (*Leviticul* 20, 13). Și nu era nici o circumstanță atenuantă în acest sens. Iisus era urmărit îndeaproape de dușmanii Săi. Stătea chiar retras să nu fie găsit... Dar chiar dintr-un elementar simț al prudenței, sau dintr-un reflex de autoapărare nu a putut „inaugura" tocmai acum o infracțiune considerată atât de gravă, și sancționată cu duritate extremă... El avea conștiința mesianicității Sale, și nu putea concepe la nici un caz ca Mesia să comită o nelegiuire atât de gravă în fața lui Dumnezeu și a oamenilor. Mai mult, prevestise deja cu multă claritate patimile Sale, la care se va supune cu toată inocența, ca unul „care a fost urât în zadar".

Pe de altă parte, după cum am văzut, iubirea dintre Iisus și Lazăr este redată prin „agapan" și nu prin „eran". „Eran" este singurul termen prin care se exprimă iubirea irațională a sexelor. Știe, sau nu vrea să știe Povert acest elementar înțeles al iubirii dintre Iisus și Lazăr?!...

L. Povert merge însă și mai departe cu blasfemia la adresa Fiului lui Dumnezeu, spunând că „alți cercetători au sugerat o relație homosexuală cu Apostolul Ioan".

Un lucru este sigur – spune L. Povert – Biblia prezintă câteva mărturii ale calității speciale dintre cei doi, mai cu seamă în pasajele din *Evanghelia după Ioan* (13, 23 p. 191). După cum vedem, L. Povert se pronunță foarte ambigu spunând: „alți cercetători au sugerat". Nu spune care dintre cercetători și pe ce anume își întemeiază cercetarea, pentru a putea formula astfel de concluzii?!... Pe de altă parte, autorul nostru este foarte sigur pe mărturia însăși a Scripturii, și se referă la textul de la *Ioan* 13, 23, care spune: „Și era culcat la sânul lui Iisus, unul dintre ucenicii Lui pe care îl iubea mai mult". L. Povert, când își ia îndrăzneala

să comenteze Biblia, trebuie să aibă cel puțin cunoștințele elementare de arheologie biblică. Textul sugerat de el se include în episodul Cinei de Taină. Se știe foarte bine, fără nici un fel de dubiu că după reîntoarcerea iudeilor din captivitatea babiloniană ședeau la masă după obiceiul perșilor, și anume culcați pe divanuri. Când mâncau se sprijineau pe cotul stâng și întindeau mâna dreaptă pe masă, pentru a-și lua bucatele. Când vorbea cineva către cel care îi stătea în spate, își întorcea fața sa și atunci se părea că își reazemă capul pe pieptul acestuia.[31] Dacă L. Povert în miopia lui ciclopică vede în aceasta o scenă de dragoste, atunci înseamnă că trebuie neapărat să-și schimbe lentilele la ochelari... Dar mai presus de orice, o elementară recomandare de bun-simț și probitate impune datoria de a te documenta înainte de a face o afirmație pe care o vrei viabilă și credibilă, sau, și mai mult, când îți asumi răspunderea de a calomnia pe cineva... și nu pe oricine, ci pe Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul lumii. Vrea L. Povert să lovească în esența creștinismului, sau numai să se facă interesant și să-i treacă cartea, spre a generaliza acest defect al naturii umane care este homosexualitatea?

Cel de al doilea personaj, atacat sau „susținut" de L. Povert ca săvârșitor al scabroasei sale nelegiuiri, este una din personalitățile cele mai marcante ale Bisericii creștine, și anume **Sfântul Augustin**. Iată cuvintele lui: „Datorită celei mai cunoscute dintre cărțile sale, Confesiunile, se știe că în tinerețe a fost puternic atașat de un tânăr, a cărui moarte o deplânge. Compară prietenia dintre ei cu cea dintre Oreste și Pilade, sau cu cea dintre poeții Horațiu și Virgiliu – nu fără a-i fi cerut în prealabil lui Dumnezeu să-l purifice de „concepția prietenilor asemănătoare", chiar dacă mai regretă că mai trăiește după moartea prietenului său: „...anticul acela avea dreptate când, vorbind de prietenul lui, îl numea jumătatea sufletului său: căci simțeam că cel al prietenului meu și al meu au fost un singur suflet care dădea viață la două corpuri. Astfel, îmi era oroare de viață că nu vroiam să fiu doar pe jumătate. Probabil din același motiv mă temeam să mor, de frică să nu moară în întregime și cel pe care l-am iubit atât". „În afara acestei prietenii, atât de amoroasă, cât și spirituală și sexuală, pentru prietenul din copilărie, Augustin a mai avut numeroase aventuri cu femei, înainte de a se

dedica celibatului." (p. 47).

Citind textul la care se referă L. Povert redat de Sfântul Augustin în cartea a IV-a, cap. IV, a Confesiunilor sale[32] nici vorbă să fie amintite numele lui Oreste și Pilade, sau ca și cea dintre poeții Horațiu și Virgiliu, deși nici despre aceștia nu se poate spune că au fost gay. De fapt numele lui Horațiu și Virgiliu nici nu sunt pomenite în Dicționarul de care ne ocupăm. Cercetând atent textul, Augustin se confesează cu sinceritatea și puterea pe care numai el le are și cum numai el știe să o facă. Astfel, el vorbește despre prietenia cu tânărul „de aceeași vârstă", care era prin „comuniunea studiilor". „Crescuse de mic copil, la fel ne dusesem la școală și la fel ne jucam... Apoi prietenia era foarte dulce și coaptă prin ardoarea acelorași studii". Dar această prietenie chiar dacă avea un temei superior, nu era totuși „adevărata prietenie, pentru că nu este adevărată decât când Tu (Hristos) o legi între cei care sunt lipiți de Tine prin dragostea revărsată „în inimile noastre prin Duhul Sfânt, care ne-a fost dat" (*Romani* 5, 5). Augustin deplânge, în continuare, influența negativă pe care a exercitat-o el asupra prietenului său, „căci îl întorsesem de la adevărata credință, la povestioare superstițioase și periculoase, din cauza cărora mama mea mă plângea. Deja rătăcea cu mine în suflet, acel om și sufletul meu nu putea fără de el." În continuare, până la sfârșitul capitolului, Augustin își exprimă tristețea care i-a copleșit sufletul prin moartea prietenului său. Din nou, o descrie patetic, cu o sinceritate care face din introspecțiile sale o adevărată artă. Vedem clar că prin prietenie Augustin vedea asemenea lui Cicero „un suflet care dădea viață la două trupuri". Exemplul minunat l-am văzut deja la Sfântul Grigorie de Nazianz și Sfântul Vasile cel Mare, despre care nimeni nu s-a pronunțat și nici nu s-ar fi gândit că ar fi fost gay. Dacă ar fi fost cumva vreo legătură trupească între el și prietenul său, Augustin în desăvârșita sinceritate a confesiunii sale nu ar fi ascuns-o, cum nu a tăinuit nimic din legăturile într-adevăr amoroase, dar cu femei, înainte de a fi cunoscut iubirea lui Dumnezeu și sensul adevăratei prietenii în Hristos, căreia îi va dedica o carte, intitulată: *De amicitia*.

Văzând aceste false interpretări a textelor, ne punem fireasca întrebare: autorul Dicționarului gay, ce are menirea de a face înconjurul

lumii, chiar nu poate face deosebirea dintre dragoste ca element posesiv, care implică senzualitatea, și iubirea dezinteresată și generoasă care îi unește pe oameni în cel mai nobil sentiment al prieteniei? Cu mai bine de două milenii și jumătate, budiștii deosebeau cu foarte multă claritate și precizie pe Raga de Metta, iar în Evul Mediu, „amor concupiscentiae" era altceva decât „amor benevolentiae", sau „amor beneficientiae"; sau diverse alte distincții, apropiate ca sens: „amor sensitivus" și „amor intellectivus". Dacă L. Povert nu vrea să se documenteze, în mod normal nu-și poate permite să arunce cu noroi în marile personalități dotate cu calități superioare și simțăminte nobile, numai ca să arate lumii că și homosexualitatea intră în sfera luminoasă a ființei umane, și ca urmare, nu numai că este legitimă, ci chiar de râvnit...

În sfârșit, în *Dicționarul gay*, de care ne ocupăm, **apare și numele Sfântul Toma D'Aquino „cel mai important reprezentant al gândirii medievale cunoscută sub numele de scolastică"** (p. 304-305). Pe Sfântul Toma D'Aquino nu-l tratează ca gay, ci se referă doar la niște afirmați din care rezultă că păcatul poate deveni a doua natură. Ar fi fost de-a dreptul culmea incompetenței și a lipsei de scrupule să-l declare pe Toma ca fiind gay, atâta timp cât „părintele scolasticii" clasifică cu toată siguranța („negru pe alb") sodomia ca fiind păcat de moarte, alături de ucidere.

În concluzie, autorul Dicționarului gay își propune să scoată la rampă și să facă senzație cu personaje de cea mai înaltă atracție, spre a îi „tăvăli" în noroiul „luminos" al nelegiuirii sale, fără însă să aibă acoperire documentară, sau interpretând unele texte, pe care le invocă, anarhic și tendențios, după maniera celor mai incompetenți sectari...

Note bibliografice

[1] *Reguli mari*, III.1, Migne, P.G. 31, 917.
[2] Diac. Prof. Dr. Orest Bucevschi, *Iubirea față de aproapele*, Cernăuți, 1942 și 1946.
[3] Idem, ibidem
[4] Apologia I, X, Migne, P.G. 5, 340.
[5] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, București, 1986, p. 398-399.
[6] Pr. Dumitru Stăniloae, *Încrederea și prietenia între oameni și popoare, condiții pentru coexistența pașnică între state și porunci ale învățăturii creștine*, în rev. „Biserica Ortodoxă Română", nr. 5/1956, p. 447.

[7] Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, p. 27-28.
[8] Idem, ibidem.
[9] Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, București 1974, p. 29.
[10] Robert Flacelière, *Prietenia*, în E. c.g., p. 455.
[11] *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, 20, Migne P. G. 36, 521.
[12] D. I. Belu, o.c.p., p. 46-47.
[13] Idem, p. 47-48.
[14] P. G. 133, 1323 B – 1324 A., la Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Frumusețile prieteniei în concepția lumii vechi și la Sfinții Părinți*, în Glasul Bisericii, nr. 9-10, p. 509.
[15] Fericitul Augustin, *De amicitia*, IV, P. L., 40, 835.
[16] Cicero, o. c.p., V, 17.
[17] *De amicitia*, Migne, P.L. 40, 835).
[18] P.G. 61, 280; 62, 383.
[19] P.G. 61, 289.
[20] *Necrologul în cinstea Sfântului Vasile cel Mare*, 20, Migne, P.G, 36, p. 521.
[21] *Despre dragoste*, P.G. 90,1027, trad. și cit. la Pr. D. Stăniloae, op. cit., p. 447.
[22] *Op. cit.*, cartea III, cap 22, trad. cit.,p. 161.
[23] Sfântul Ambrozie, ibidem.
[24] *Despre dragoste și prietenie*, trad. Pr. D. Fecioru, București, 1945, p. 10.
[25] *Filocalia*, vol. II, trad. Pr. Dr. D. Stăniloae, Sibiu, 1947, p. 115-116.
[26] Sfântul Grigore Teologul, *Cuvântarea II-a către Gregorie de Nissa*, P. G., 35, col. 8331, trad. și cit. la Pr. Dr. D. Stăniloae, art. cit., p. 446.
[27] *Op. cit.*, cartea III-a, cap. 22, 136, P.L., t. 14, col. 193-194.
[28] Fericitul Augustin, *De amicitia*, cap. 5, P.L., t. 40., col. 835.
[29] *Op. cit.*, trad. cit., p. 159.
[30] Ibidem, p.160.
[31] Dr. Vasile Gheorghiu, *Sfânta evanghelie după Matei cu comentar*, Cernăuți, 1925, p. 721.
[32] Migne P.L. 32, col. 696-697.

4. Ἀγάπη
(Privire generală)

Spre deosebire de celelalte forme care redau iubirea, agape are un specific aparte, definind iubirea care totdeauna face bine altuia, iubirea încercată și jertfelnică, iubirea care se dăruiește pentru altul fiindcă nu se uită la ale sale, eliberând sufletului omenesc din egoismul care îl claustrează în întunericul vieții. Agape nu este simplu atribut a lui Dumnezeu, ci o definiție a spiritualității Lui (*Ioan* 4, 24; *I Ioan* 4, 16-20). Pentru acest motiv, agape este cuvântul preferat al *Noului Testament*. Astfel, verbul ἀγαπᾶν este întâlnit de 135 de ori, substantivul αγάπη de 117 ori, iar adjectivul ἀγαπετός de 63 ori.[1]

În dialogul cu femeia samariteană de la fântâna lui Iacob, Mântuitorul îi descoperă ei și nouă tuturor o nouă învățătură despre Dumnezeu. Și anume că „Dumnezeu este Duh" (*Ioan* 4, 24). Nu le era total necunoscută ascultătorilor săi această definiție a lui Dumnezeu. O cunoșteau încă din primele pagini ale Scripturilor Sfinte, știind că „Duhul se purta pe deasupra apelor", ca să aducă în lume ordinea (*Facere* 1, 2). Știau și din scrierile profeților despre lucrarea în lume a Duhului lui Dumnezeu. Monoteismul apoi le orienta privirile, viața și acțiunile spre un alt Dumnezeu decât cel material pe care îl adorau popoarele din jur... Dar îl localizau totuși în casa Sa, adică în templul din Ierusalim. De aici mulțimea slujbelor ce trebuiau fi săvârșite exclusiv la templu... Cei din Samaria adorau pe Dumnezeu pe muntele Garizim, fiindcă îndelungata despărțire de frații lor, i-a determinat să nu fie de acord nici cu cinstirea adusă lui Dumnezeu. Mântuitorul distruge acest zid despărțitor de peste veacuri și îi unește pe toți în unitatea Duhului lui Dumnezeu. Dar și mai departe, închinarea însăși ca adorare adusă lui Dumnezeu, va depăși întreg ceremonialul formal și lipsit de finalitate: „Duh este Dumnezeu și

cei ce I se închină, se vor în duh și în adevăr se vor închina" (Ioan 4, 2). De aici rezultă limpede noutatea spirituală pe care Domnul o descoperea sufletului omenesc, atunci când acesta vrea să intre în comuniune cu Dumnezeu. Aceasta nu va fi o comuniune formată doar din acte cultice, prin care împlineau „litera Legii", ci va fi o comuniune duhovnicească, care va descoperi ființa spirituală cu care se va putea uni, fiindcă și omul poartă în sine chipul Celui ce l-a plăsmuit...

Dar dacă monoteismul și Sfânta Scriptură fac ca Dumnezeu conceput ca Duh să nu le fie străin compatrioților lui Iisus, Noul Testament va veni totuși cu o altă definiție dată de Dumnezeu : ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν (= Dumnezeu este iubire: *I Ioan* 4, 16-20). Acest ἀγάπη este marele **Novum** al Noului Testament. Platon, de pildă, îl putea concepe pe Dumnezeu doar ca spirit, ca Spiritul absolut care deține prin însăși ființa Sa pe katharsis, cu care noi, cei din „lumea umbrelor" trebuie să ne asemănăm tot mai mult, tinzând spre lumea ideilor, debarasați de orice fel de întinăciune... Și în perioada Vechiului Testament, Dumnezeu le cerea credincioșilor suprema iubire, precum și iubirea între ei. Dar în Vechiul Testament nu se putea concepe ca Dumnezeu să coboare din infinita lui măreție și transcendență spre a se jertfi pentru salvarea omului și a creației. Îl așteptau desigur cu ardoare pe Mesia să vină. Era idealul lor suprem... dar legat de lumea aceasta și pentru lumea aceasta. Chiar dacă prorocii le destăinuiseră jertfa lui Mesia, ei n-au înțeles-o, și preferau puterea, forța Lui, prin care să obțină dominația asupra lumii, și astfel i-au declarat pe aceștia profeți mincinoși, și i-au pedepsit cu moartea cea mai crudă.

De aceea când spunem: Dumnezeu este iubire, înseamnă că Dumnezeu, înseamnă o dezvăluire a ființei Sale îndreptată numai spre binele și fericirea omului. Până aici putea fi primit și de poporul lui Israel, care aștepta pe Mesia, dar ca acesta să se jertfească pentru viața lumii, nu puteau concepe. Era marea sminteală, marele skandalon, pe care nu o puteau accepta. Și totuși Dumnezeu este iubire, și atât de mult a iubit lumea încât pe Unicul Său Fiu a dat ca tot cel ce crede într-însul să nu piară, ci să aibă viață veșnică (*Ioan 3*, 16). „Atât de mult" evidențiază taina de nepătruns a celei mai mari dăruiri pe care Dumnezeu o oferă pentru salvarea omului. Iubirea până la jertfă pune

mai presus de orice dăruirea Celui care coboară în zonele cele mai de jos ale existenței umane, pentru a-l ridica pe om în sferele cele mai de sus ale iubirii Sale. „Dumnezeu coboară prin iubirea Sa cunoscătoare la interioritatea subiectelor create limitate; dar în același timp le ridică prin iubirea Sa la interioritatea lor în El, deschizându-le drumul spre cunoașterea Lui".[2] În Vechiul Testament omul era chemat să se ridice cu toată puterea lui spre iubirea lui Dumnezeu, dar aceasta se manifesta față de om doar ca milostivire atunci când omul își recunoaște vinovăția și starea de păcătoșenie, ce îl coboară în neființă. Această milostivire nu-l salva pe om. Numai **agape poartă în sine puterea salvatoare fiindcă în ea este Dumnezeu însuși.** Datorită faptului că Dumnezeu era iubire, cei care cred în El primesc dăruirea Lui absolută ce li se adresează, și devin „fii ai lui Dumnezeu: Așa că nu mai ești rob, iar dacă ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos" (*Galateni* 4, 7). Dacă prin agape omul din „fiu al mâniei lui Dumnezeu" (*Efesenei* 2, 3) din pierderea în înstrăinarea față de Dumnezeu, ἀλλοτρίωις devine οἰκείωσις, adică casnic, rudenie, apropiat, intim, cu posibilități de comunicare ca între un copil și părinții săi, cu degajare totală, fără reținere, fără îndoială, plină de încredere și îndrăzneală: παῤῥησία = plină iubire, de afecțiune și de deschidere; nu o îndrăzneală obraznică, vicleană și parșivă. Date fiind aceste aspecte spirituale noi, vom putea zice „Avva Părinte"; sau „Tatăl nostru", și să cerem mai departe: facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ, știut fiind că prin agape toate se lucrează spre binele celor ce-l iubesc pe Dumnezeu (*Romani* 8, 39); iar „voia lui Dumnezeu este sfințirea noastră" (*I Tesaloniceni* 4, 3).

Cea mai bună dovadă despre iubirea totală arătată de Iisus omului au fost suferințele Sale negrăite, culminând cu jertfa pe cruce. „Toți înțeleg din viața lui Hristos cât de neobișnuit a ars boldul iubirii în inima Sa, cât de neînlocuibil a fost pentru El fiecare om, indiferent de situația personală, cât de mult n-a putut renunța El la nimeni. Căci nimic nu L-a putut îndupleca pe Hristos să devină mai nefericit asemenea celui mai nefericit dintre oameni, dacă suferința iubirii care sângerează pentru fiecare om ca pentru ceva de neînlocuit".[3] „Nici un fel de păcat, nici un fel de alunecare, nici un fel de crimă nu o poate descuraja și dezarma

iubirea lui Hristos", spune D. Belu. Cu cât rezistența păcătosului e mai înverșunată, cu atât iubirea lui Iisus e mai neînduplecată, în stăruința învăluitoare îi e căldura, mai vibrantă solicitarea. De iubirea lui Iisus nimic nu te poate scăpa, ca să zicem așa, nicăieri nu te poți ascunde de ea. Evident, tu te poți refugia în păcatul tău, te poți închide în bucuriile și durerilor tale, în satisfacții sau decepții, în izbânzile sau căderile tale; dar la poarta acestei închisori e mereu prezentă iubirea lui Iisus, și mereu bate, cu dumnezeiască răbdare, degetul ei de lumină. „Iată stau la ușă și bat; de va auzi glasul meu și va deschide ușa, voi intra la El și voi cina cu El și El cu mine" (*Apocalipsa* 3, 20). În jurul închisorii în care omul, amăgit de o trufașă încredere în sine, încearcă să se refugieze, bate neîncetat unda celei mai curate, mai dezinteresate și mai devotate iubiri. Ea bate chiar și atunci când nu mai e nici o nădejde ca să săvârșească minunea trezirii la o viață nouă a nefericitului prizonier al propriului său eu.[4]

Agape se arată în toată plenitudinea ei ca jertfă adresată de Dumnezeu omului pe crucea Golgotei. „Crucea este cheia tainei iubirii lui Hristos față de om. Fără cruce am fi știut ceva despre iubire în general dar nu am fi știut nimic despre iubirea lui Dumnezeu față de noi. Abia prin moartea lui Iisus pe cruce Dumnezeu își învederează negrăita Lui dragoste față de lume" (*Romani* 5, 8). „Golgota ne luminează mai întâi asupra faptului că iubirea divină nu este o forță impersonală, detașată de subiectul ei. Golgota ne dă certitudinea de nezdruncinat că acolo unde este activă iubirea dumnezeiască e activ Dumnezeu însuși. Iubirea revărsată prin Hristos asupra lumii a fost iubirea Subiectului divin însuși. Dragostea cea întru Hristos Domnul nostru a fost dragostea lui Dumnezeu", ne spune Sfântul Apostol Pavel (*Romani* 8, 39). În al doilea rând, crucea ne arată că agape este o iubire care, pentru salvarea celuilalt nu se dă la o parte de la nici o suferință, nu precupețește nici un sacrificiu. Crucea scoate la lumină adevărul că agape este o iubire care jertfește fără milă.[5] Insistând asupra acestei realități L. Grünhut arată că „agape este suferință și jertfă pentru altul. Dacă omul n-ar fi căzut în păcat, iubirea lui Dumnezeu față de el ar fi fost mai ușoară, fiindcă s-ar fi manifestat ca iubire față de o ființă neamenințată de nimic și pe care n-ar fi putut-o pierde. Dar iubirea față

de omul păcătos este una plină de suferință, deoarece, pentru Dumnezeu, păcatul pe care îl săvârșești tu marchează primejdia de a te prinde pe vecie. Când te vede amenințat că dispari prin păcatele pe care le săvârșești, Dumnezeu suferă. Suferă negrăit de mult, pentru că nimeni și nimic nu te poate substitui în iubirea Lui. Când mama își pierde copilul, ea se poate mângâia printr-un alt copil; agape însă nu se poate mângâia când te pierde, căci nimic pe lume nu i te poate înlocui pe tine, chiar pe tine".[6]

Caracterul existențial al lui agape este dat de acțiunea sa salvatoare, pe măsură să restabilească demnitatea umană: „Milostivindu-se către tine, agape nu umilește, iertându-te, ea nu te părăsește, ci rămâne lângă tine, dăruindu-ți-se fără măsură. Prin fapta dăruirii de sine cu peste măsură, ea nu urmărește altceva decât să-ți arate cât ești tu de neînlocuibil, chiar dacă mii de alte realități ar împărți ființa și existența ta... Pentru agape nu e indiferent că tocmai tu ești acela. Ea nu iubește ca să iubească, ci iubește pentru a te salva pe tine, chiar pe tine, pentru că vede mizeria ta și îi e milă de tine. Pentru ea esențialul nu e propria ei putere de iubire, ea nu privește la sine; pentru ea tu singur ești esențialul, mizeria și mântuirea ta. Tu ești pentru ea de o valoare nemărginită. Și pentru că fiecare este un astfel de tu, ea îi iubește pe toți".[7]

Pe lângă caracterul de dăruire jertfelnică, agape poartă în sine și **trăsătura universalului**, spre a oferi tuturor **demnitatea plenară**. Dar spre deosebire de philia, agape are un caracter **divin**. Philia e numai uman, agape e și **divin**. De aici **caracterul ei sacru**, care depășește tărâmul vremelniciei, orientându-se spre eshatonul de dincolo de mormânt.

În felul acesta, mai presus de orice, agape acționează pe plan existențial înlăturând grija și teama de moarte, prin mângâierea ei plină de **speranță veșnică**. „Când din adâncul orbitelor tale strigă groaza de moarte, teama de ruinare în neființă; când toate făpturile tale sunt în dureroasă agitare și frământare din pricina nesiguranței cu privire la soarta care te așteaptă; când te surprinzi în fața primejdiei de neînlăturat de a te cufunda în bezna neantului, când nici chiar faptele tale de eroism moral și nici toată zestrea de virtuți cu care ai reușit să-ți

împodobești sufletul, nu-ți pot da certitudinea salvării, ci te lasă și pe mai departe sub apăsarea grea a gândului că în orice clipă o poți vedea spulberată, printr-un singur gest necugetat, toată agoniseala ta de bunătate – atunci agape singură îți poate înțelege adevărata stare în care te afli. Ea singură poate străbate până în acel adânc al sufletului tău în care își dau întâlnire chinuitoarea nesiguranță cu privire la destinul propriu, teama de pierzanie în care te mână păcatul, groaza că te lansezi în gol deasupra neființei. Agape singură te poate scoate din tristețea amară a singurătății tale și din deznădejde, oferindu-se nu ca idee abstractă, ci ca persoană vie, ca un tu, care vine lângă tine nu ca să te nimicească cu măreția și puterea ei, ci ca să-ți slujească, sustrăgându-te pentru vecie destrămării în moarte. Nimeni altul nu-ți poate da un asemenea ajutor, fiindcă orice altă realitate care nu e Dumnezeu este supusă nimicniciei precum tu însuți".[8]

Note bibliografice

1 N. Roventa, *op.cit.* 3-4 (extras).
2 Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Dogmatica*, vol. I, București, 1976, p. 234.
3 L. Grünhut, *Eros und Agape*, Leipzig, 1931, p.111
4 *Despre iubire*, Timișoara, 1945, p.72.
5 *Idem*, p.72-73.
6 *Op.cit.*, p.116.
7 *Idem*, p. 61.
8 D.I. Belu, *op.cit.*, p. 61.

a. „IUBIREA – RĂSPUNS" A OMULUI FAȚĂ DE IUBIREA LUI DUMNEZEU

Ca adresare către Dumnezeu agape definește elementul **sacru** al sufletului omenesc. Ea devine expresia evlaviei ca mod de manifestare a spiritualității, care nu este numai morală, ci și religie. Nu e numai o împlinire a poruncii lui Dumnezeu care exprimă voia Lui, ci este și comuniune cu Dumnezeu, în cadrul căreia ne manifestăm închinarea și adorarea față de Părintelui ceresc. După cum bine observă Nicolae Mladin iubirea ca poruncă divină este prezentă și în **Vechiul Testament** (*Deuteronom* 6, 5). Și acolo adorarea lui Dumnezeu împlinea cea mai mare poruncă. Față de Noul Testament se remarcă însă o deosebire esențială. În Vechiul Testament caracteristica morală a evlaviei era **distanța**, **supunerea**, **ascultarea necondiționată** față de porunca lui Dumnezeu. În transcendența Sa absolută Adonai era cel atotputernic, în fața Căruia se cutremură munții și se topește tăria. Domnul Dumnezeul lui Israel coboară pe muntele Sinai în fulgere și în tunete, revărsându-și mânia peste păcătoșii pământului... Iar omul? Praf și pulbere, pe care-l bat vânturile. El stă în frică și cutremur înaintea Domnului, conștient de nimicnicia sa... În **Noul Testament**, Dumnezeu ni se descoperă în primul rând ca **iubire**. El este Tatăl, care așa de mult a iubit lumea, încât pe Unul-Născut Fiul Său l-a dat, ca să mântuiască pe toți cei ce vor crede în El și Care prin Fiul a trimis pe Duhul Sfânt în lume. Din Tatăl, prin Fiul, în Duhul se revarsă iubirea divină în inimile credincioșilor. Astfel, accentul nu mai cade pe **distanța**

dintre om și Dumnezeu, ci pe **coborârea** lui Dumnezeu la om și urcarea acestuia la Dumnezeu. Creștinul participă la viața divină, intră în relația nemijlocită cu Dumnezeu, devine un **duh** cu Hristos. El este fiul după har al tatălui, frate după har cu Iisus Hristos și templu al Duhului Sfânt. Între Dumnezeu și om se stabilește o legătură de intimitate așa de profundă încât acesta poate mărturisi. (*Galateni* 2, 20). Această nouă relație (care nu exclude sentimentul distanței) înseamnă dăruirea întregii noastre ființe lui Dumnezeu într-un avânt nemărginit. Creștinul nu-și mai aparține sieși, ci lui Dumnezeu, Celui ce L-a iubit și îl iubește. Dăruirea aceasta este mai deplină, mai intensă și mai profundă decât supunerea în fața maiestății divine. Nu mai este ascultarea robului de stăpânul său, ci iubirea fiului față de tatăl său. Toată viața lui devine o slujbă adusă lui Dumnezeu.[1] Dăruirea întregii noastre ființe lui Dumnezeu spre a ne uni cu El prin iubire, constituie esența adorării lui Dumnezeu, ca o împlinire a poruncii de a-L iubi pe Dumnezeu. Aceasta este definiția și esența evlaviei creștine ca **terminus ad quem**, ca finalitate care sacralizează sufletul omenesc prin iubirea divină, devenind sfinți asemenea lui Dumnezeu: „Fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt" (*Levitic* 19, 2); sau „după Sfântul care v-a chemat pe voi, fiți și voi sfinți în toată purtarea voastră" (*I Petru* 1, 15). De aici vedem că adorarea lui Dumnezeu înseamnă în fond **adorarea iubirii Lui**, iar aceasta izvorăște din conștiința **dependenței** noastre față de Dumnezeu, adică din **smerenie**, precum și din conștiința **filiației** noastre harice, adică din agape pornită din Dumnezeu și îndreptată spre El, prin sufletul omenesc, ca un act liber. Altfel spus, **agape poartă în sine pecetea smereniei și puterea harului divin**. Iar dacă dorim să exprimăm pe **agape ca adresare către Dumnezeu sub forma sacrului**, folosind celebra formulare a lui Rudolf Otto, am putea spune că ea este o îmbinare armonică, organică și funcțională între tremendum și fascinosum...

După ce am arătat caracterul sacru al iubirii agapice, va trebui să stabilim acum **originea** și **funcționalitatea** ei.

Încă de la început am văzut că iubirea **prin natura** ei are un **caracter personal**, adică ea se stabilește numai între persoane. Noi îl putem iubi pe Dumnezeu fiindcă El este persoană. La fel și El pe noi. Și aici

ne vom referi la actul de descoperire a lui Dumnezeu făcută oamenilor. Dacă Dumnezeu nu s-ar fi descoperit oamenilor, noi nu numai că nu l-am fi putut cunoaște, dar nu am fi putut intra nici în comuniune de iubire cu El. Am fi reușit cel mult să ne formăm o idee despre Dumnezeu, dar iubirea nu se poate structura între o persoană și o idee, ci numai între două persoane. Iar această legătură personală se stabilește tot de către Dumnezeu. El coboară la noi prin **întruparea Fiului** și prin **pogorârea Duhului Sfânt**. Astfel, Dumnezeu comunică cu noi, ni se oferă ca **jertfă** de ispășire și ca **sfințire** a vieții. El așteaptă răspunsul iubirii noastre: „Iată stau la ușă și bat, de va auzi cineva glasul meu, voi intra la El și voi cina cu el și el cu mine" (*Apocalipsa* 3, 20). Un alt caracter al iubirii este acela că atunci când ea nu primește răspuns, atunci se află în **suferință**. Dacă eu iubesc pe cineva și nu primesc răspuns iubirii mele, în sufletul meu rămâne un gol. Iar acest gol înseamnă suferință, fiindcă nu satisface tendința, **intenționalitatea spre comuniune a persoanei umane**. Și orice lipsă este un defect, fiindcă reprezintă o **trebuință**, sau **o necesitate neîmplinită.** Misticii merg forte adânc, spunând tulburător: „Eu știu că fără mine Dumnezeu nu poate exista o singură clipă. Dacă aș pieri eu, apoi și El și-ar da duhul de dorul meu" (Angelus Silesius). Dincolo de aceste cutremurătoare afirmații, putem stabili că iubirea noastră față de Dumnezeu este o **iubire-răspuns**. Acest adevăr este subliniat de două ori de Sfântul Apostol Ioan: „În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre" (*I Ioan* 4, 10); sau și mai sintetic: „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi" (*I Ioan* 4, 19).[2]

Dacă iubirea noastră este o iubire răspuns, înseamnă că ea trebuie să fie identică cu iubirea lui Dumnezeu ce ni se adresează în Hristos prin Duhul Sfânt. Iar iubirea lui Dumnezeu în Hristos este **integrală, totală**, ea merge până la jertfă, ca expresie a totalei dăruiri. Porunca cea dintâi și cea mai mare este să iubești pe Dumnezeu „din toată inima, cu tot sufletul și cu tot cugetul ..." (*Matei* 22, 37). Și pentru a nu rămâne în abstract, se cuvine să precizăm că așa cum iubirea lui Dumnezeu față de noi este arătată în Hristos prin Duhul Sfânt, tot așa și iubirea noastră către Dumnezeu se realizează integral numai în

Hristos, ca roadă a Duhului Sfânt (*Galateni*, 5, 23). Sfântul Apostol Pavel spune acest adevăr în repetate rânduri: „...Dinainte rânduindu-ne spre **înfierea Lui în dragoste prin Iisus Hristos** după bunăvoința voii Sale spre lauda măririi harului Său cu care ne-a dăruit pe noi **întru Cel iubit**, întru care avem răscumpărarea prin sângele Lui, iertarea greșaleor, după bogăția harului Lui" (*Efeseni* 1, 5-7). Hristos este „calea, adevărul și viața" (*Ioan* 14, 6), este „ușa" prin care intrăm la Tatăl, El este „vița" (*Ioan* 15, 1-9) din care ne tragem seva vieții divine și a sfințeniei în Duhul Sfânt. De aceea iubirea noastră integrală față de Dumnezeu o arătăm totdeauna prin totala iubire față de Hristos: „Cel ce iubește pe tată sau pe mamă mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine. Și cel ce iubește pe fiu sau pe fiică, nu este vrednic de Mine" (*Matei* 10, 37).

Pe lângă acestea, trebuie să precizăm că iubirea față de Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt este act **liber** și **dezinteresat**. Nu este nici o **poruncă** venită din afară, cum era în Vechiul Testament; nici **datorie** greu de îndeplinit în lupta cu păcatul care mereu ne înstrăinează de Dumnezeu (*Efeseni* 2, 12). „Unde este duhul lui Dumnezeu, acolo este și libertatea" (*II Corinteni* 3, 17), fiindcă duhul ne conduce totdeauna spre jertfa eliberatoare a lui Hristos și împăcarea cu Tatăl: „...voi care oarecând erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos. Pentru că El este pacea noastră, Cel care a făcut din amândouă una și a dărâmat peretele cel din mijlocul despărțirii" (*Efeseni* 2, 13-14). Iubirea mea față de Dumnezeu, fiind o iubire răspuns față de jertfa lui Hristos, conștientizează mereu în suflet, nu datoria, nici obligația, ci iubirea lui Hristos care permanent mi se adresează, care permanent mă vrea. Nu e o iubire virtuală, aparținătoare trecutului, ci mereu actuală, mereu mi se adresează, mereu mă cheamă, fiindcă permanent mi se oferă: „Iată stau la ușă și bat...; de **vrea** cineva să vină după mine..." În felul acesta, ca act liber, dragostea față de Dumnezeu în Hristos prin **reciprocitatea ei**, stabilește o iubire veșnică față de El, pe care nimeni și nimic din ispitele, suferințele sau ofertele pământene nu o poate abate de la idealul ei: „Cine ne va despărți pe noi de dragostea lui Hristos? Necazul, sau strâmtorarea, sau groaza, sau foametea, sau golătatea, sau sabia?... în toate acestea biruim cu prisosință pentru Cel ce ne-a iubit pe noi" (*Romani* 8, 35-37). Aceasta este marea taină,

marele mister al iubirii față de Dumnezeu. Ea nu poate fi nici înțeleasă, nici explicată. Ea poate fi trăită în toată adâncimea ei, cu toată aureola de fericire, bucurie și pace sfântă care inundă sufletul, așa cum au simțit-o Apostolii pe Tabor, când fără nici o motivație și fără nici un argument nu s-ar mai fi despărțit de ea. Ei au simțit în adâncul sufletului lor aceea iubire de taină pe care numai comuniunea cu Dumnezeu ți-o poate oferi... Este alta, cu totul altceva decât iubirea pământeană. Aceasta poate fi un ecou, o fărâmă, o rază din plenitudinea acelei iubiri. Dar fiindcă există și acestea, apostolul putea face analogia și deosebirea dintre ele: „Cele ce ochiul n-a văzut, nici urechea n-a auzit, nici la inima omului nu s-a urcat, pe acestea le-a pregătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El" (*I Corinteni* 2, 9). Când la sufletul lui Matei, al femeii samarinence, al Mariei Magdalena, al lui Zacheu și atât de mulți alții ca ei a bătut degetul de lumină al tainicii iubiri cerești, simțindu-i pulsul bucuriei Sale de negrăit, ei au răspuns cu o totală iubire dezinteresată împărăției lui Dumnezeu pe care au aflat-o în adâncul de taină al sufletului lor (*Luca* 17, 21), și când au aflat-o, s-au debarasat de tot ce au avut pe „toate le-au considerat gunoaie" (*Filipeni* 3, 8) și s-au lepădat de toate lucrurile cărora altădată le acordau prețuire maximă, fiindcă au găsit „comoara de mare preț, și au vândut totul ca să o dobândească" (*Matei* 13, 24). Vedem de aici că odată cu dragostea lui Hristos care le-a pătruns în inimă prin puterea Duhului, și pe care ei au primit-o cu mare bucurie, unii ca aceștia au făcut roditoare dragostea lor față de Dumnezeu, prin înnoirea vieții, când „cele vechi au trecut iată toate să se facă noi" (*II Corinteni* 5, 17). Prin dragostea față de Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt, viața lor „a devenit ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (*Coloseni* 3, 3), iar ei au exteriorizat-o arătându-se „scrisoarea lui Hristos către lume scrisă nu cu cerneală, ci cu duhul lui Dumnezeu Celui viu, nu pe table de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii... căci litera ucide, iar duhul face viu" (*II Corinteni* 3, 3-5).

Având un caracter de continuă înnoire a vieții, dragostea arătată lui Dumnezeu devine cel mai înalt mod de cunoaștere a lui Dumnezeu, singurul care dezleagă taina vieții în perspectiva veșnicei comuniuni cu El. De aceea, numai prin dragostea lui Hristos către Dumnezeu „**veți cunoaște** adevărul și adevărul vă va face liberi" (*Ioan* 8, 32).

Eliberându-ne de sub dominația păcatului care te înstrăinează de Dumnezeu, prin Hristos în Duhul Sfânt dobândim îndrăznirea, intimitatea față de Dumnezeu (*Efeseni* 3, 18) în calitate de fii ai Lui, nu de înstrăinați; și astfel dragostea față de Dumnezeu se evidențiază sub o formă dinamică atrasă tot mai mult în infinita dragoste a lui Dumnezeu. Și aceasta într-o **formă dinamică,** printr-o continuă creștere, până la asemănarea dragostei lui Hristos, care este desăvârșită în Dumnezeu: „...Și să vă înnoiți cu duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 24) „ca să nu mai fim prunci, aruncați de valuri și purtați de tot vântul învățăturii, în amăgirea oamenilor, întru viclеșug, spre uneltirea înșelăciunii, ci ținând adevărul în dragoste, să creștem în toate întru El, care este capul Hristos" (*Efeseni* 4, 14-15).

Prin dragostea față de Dumnezeu dovedim mai presus de orice că „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16). Fiind astfel obiect și subiect al iubirii față de Dumnezeu, ne consacrăm viața în iubirea lui Dumnezeu, fiindcă „dragostea este legătura desăvârșirii" (*Coloseni* 3, 14), prin ea putând să „fim desăvârșiți, precum și Dumnezeu este desăvârșit" (*Matei* 5, 48).

Note bibliografice

[1] *Teologia Morală Ortodoxă*, vol. II, *Morala specială*, București, 1980, p.16-17.
[2] D.I. Belu, *op. cit.*, p. 83-86.

b. IUBIREA AGAPICĂ FAȚĂ DE SEMENI ȘI ÎNSUȘIRILE EI

Am văzut că philia reprezintă afecțiunea, iubirea și chiar prietenia dintre oameni. Ea este un simțământ nobil care aparține structural sufletului omenesc, definindu-l pe om ca ființă socială. Agape este oarecum deosebită de philia prin caracterul ei divin. Mai precis, agape este iubirea față de oameni pornită din iubirea față de Dumnezeu. Ea este a doua poruncă, „asemenea celei dintâi, adică să iubești pe aproapele ca pe tine însuți" (*Matei* 22, 39). Iubirea agapică față de Dumnezeu se leagă organic și funcțional de iubirea agapică față de semeni. De aceea, Sfântul Apostol Ioan precizează atât de clar și de insistent: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, este mincinos; pentru că cel ce nu iubește pe fratele său pe care îl vede, nu poate să iubească pe Dumnezeu, pe care nu-L vede. Și această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu, iubește și pe fratele său" (*I Ioan* 4, 20-21); Cine zice că este în lumină și pe fratele său îl urăște, acela este în întuneric până acum..." (*I Ioan* 2, 9-12); „Oricine nu face dreptate nu este din Dumnezeu, asemenea și cel ce nu iubește pe fratele său" (*I Ioan* 3, 10); „Oricine urăște pe fratele său este omorâtor de oameni, și știți că orice omorâtor de oameni nu are viață veșnică, dăinuitoare în el" (*I Ioan 3*, 15); „Copiii mei, să nu iubim cu cuvântul, nici cu limba, ci cu fapta și cu adevărul" (*I Ioan* 3, 18); „Iubiților, dacă Dumnezeu astfel ne-a iubit pe noi, și noi datori suntem să ne iubim unul pe altul. Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut

vreodată; dar, de ne iubim unul pe altul, Dumnezeu rămâne în noi, şi dragostea Lui în noi este desăvârşită" (*I Ioan* 4, 11-12). După cum vedem, în cele cinci capitole ale epistolei sale, Sfântul Apostol Ioan repetă de şase ori acelaşi stăruitor îndemn: de a ne iubi unii pe alţii, de a verifica iubirea faţă de Dumnezeu, prin iubirea faţă de semeni, de a dovedi că suntem în lumina lui Dumnezeu arătând necontenit iubire faţă de aproapele nostru, de a iubi nu numai cu cuvântul, ci cu fapta şi cu adevărul. Nu zadarnic Apostolul Ioan a fost supranumit **Apostolul iubirii**. A învăţat-o de la Mântuitorul însuşi, şi a fost convins de valoarea ei, încât nu avem motive să ne îndoim de mărturia tradiţiei care spune că la adânci bătrâneţi, ca episcop la Efes, repeta mereu, ca un **laitmotiv**, ceea ce spusese în scrierile şi predica sa: „copiii mei, iubiţi-vă unul pe altul!..." .

Din textele sus-menţionate observăm că Apostolul pune totdeauna în legătură iubirea agapică îndreptată spre Dumnezeu, cu cea adresată semenilor noştri. Este de fapt dovedit că ar putea exista la un moment dat o pretinsă iubire adresată exclusiv lui Dumnezeu, neluând în seamă pe aproapele. Dacă este astfel socotită, atunci aceasta este o iubire falsă, fiindcă **agape** mai întâi **coboară**, şi apoi urcă, ea se jertfeşte, nu triumfă; ea se dedică generos, nu asupreşte în numele dreptăţii. De aceea, pe drept cuvânt pretinsa iubire îndreptată exclusiv spre Dumnezeu duce la **fanatism**. A îndrepta iubirea ta exclusiv pe verticală, **ad majorem Dei gloriam**, înseamnă a face rugurile să ardă... iar pentru a evita acest odios accident al iubirii, va trebui să avem în atenţie îndemnul Sfântului Apostol Pavel de „a ţine adevărul în dragoste" (*Efeseni* 4, 15). Aceasta înseamnă că aşa cum „harul şi adevărul ne-au venit prin Iisus Hristos" (*Ioan* 1, 17), Hristos–Adevărul (*Ioan* 14, 6) va lumina cuvintele aprinse de jarul iubirii celei adevărate, care mistuind ura şi discordia, mânia şi îngâmfarea triumfalistă, atrage şi înalţă prin căldură şi putere, fiindcă El este şi Iubirea care neîntrerupt apropie şi uneşte prin harul Sfântului Duh.

Pe de altă parte, teologia secularizantă, mai ales cea radicală, declarând moartea lui Dumnezeu, axează singura motivaţie a eticii creştine pentru lumea actuală, dragostea faţă de om, adică slujirea omului. Şi astfel, se propune o Biserică slujitoare fără Dumnezeu.

Desigur, Biserica va prelungi, ca misiune ce i-a fost încredinţată, slujirea până la sfârşitul veacurilor (*Marcu* 10, 45), dar nu va putea accepta ca această slujire a semenilor să nu fie o revărsare a iubirii lui Dumnezeu. Fără iubirea lui Dumnezeu, iubirea semenului poate fi o gravă înşelare. Şi morala proletară, de pildă, punea devize umaniste, şi lansa lozinci că: „omul este cel mai de preţ capital!" Dar aceasta era numai lozinca, adică vorba, fiindcă în realitate istoria dă mărturie că morala comunistă atee, ca de altfel şi cea fascistă, au fost lipsite de orice simţ al iubirii. Sufocând viaţa spirituală a omului, l-a înregimentat, făcându-l să mărşăluiască pe anume căi dictate de forţa politică, iar orice **abatere** era pedepsită **exemplar** şi necruţător, înscriind în istorie cele mai odioase crime, promovând teama, minciuna şi teroarea, anulând caracterele şi orice simţământ de omenie...

Pe de ală parte, fără iubirea lui Dumnezeu, morala creştină îşi pierde însăşi sensul de a fi, adică identitatea. Ea se defineşte şi funcţionează asemenea curentului electric prin întâlnirea a doi poli. Dacă lipseşte unul din ei, efectul este nul... Ce spiritualitate şi ce evlavie autentică va mai putea promova etica creştină, din care este luat tocmai *Fons et Origo*?!.... Ce apă vei mai putea bea, dacă îţi lipseşte Izvorul care o produce. Nu e nici cel puţin surogat, ci mai degrabă un compromis fatal...

În altă ordine de idei, va trebui să arătăm faptul că nici cuvintele lui Nietzsche, care vrea să scoată din inima omului iubirea faţă de Dumnezeu, şi care stau la baza neopăgânismului modern şi a teologiei radicale secularizante, au o motivaţie confuză, bazată pe o interpretare greşită. În cunoscuta sa carte, la care ne-am referit şi cu altă ocazie, intitulată: *Aşa grăit-a Zarathustra*, el pune în dialog două personaje. Pe Zarathustra care părăseşte muntele pustiu pentru a se dedica omului, şi un sfânt sihastru, care părăseşte lumea, fuge de om în singurătate, pentru a putea sluji în exclusivitate pe Dumnezeu. Iată cuvintele filosofului: „Zarathustra coborî singur munţii şi nu întâlni pe nimeni. Dar când ajunse în păduri, deodată se ivi înaintea lui un moşneag care-şi părăsise sfânta lui colibă, ca să caute rădăcini în pădure. Şi bătrânul grăi astfel lui Zarathustra: – Nu mi-i necunoscut drumeţul acesta; uite ani şi ani de când trecut-a el pe aici şi se chema Zarathustra, dar s-a

schimbat... Viețuiai în singurătate ca într-o mare – și marea te legăna. Spre nenorocul tău vrei să te cobori pe pământ? Spre nefericirea ta vrei să-ți târăști iarăși tu însuți trupul? Zarathustra răspunse: – Iubesc oamenii. – Pentru ce oare, glăsui înțeleptul, dusu-m-am în codri și singurătate? Nu oare pentru că iubeam prea mult oamenii? Acum îl iubesc pe Domnul – nu mai iubesc deloc oamenii. Omul e pentru mine un ce prea nedesăvârșit. Dragostea omului m-ar ucide. Zarathustra răspunse: – Vorbit-am eu despre iubire!... Vreau să le fac un dar oamenilor... Mai apoi sosi vremea când Zarathustra poposi în orașul vecin, cel mai aproape de pădure, unde întâlni o mare mulțime strânsă în piața publică... Și Zarathustra grăi poporului spunându-i: Vă propovăduiesc pe supraom. Omul e un ce care trebuie supraînălțat. Ce ați făcut voi, oare, pentru a-l reînălța?... Supraomul e înțelesul pământului. Fie ca voința voastră să vă spună că Supraomul caută să fie rostul pământului. Vă conjur, frații mei, să rămâneți credincioși pământului și să nu credeți în acei ce vă grăiesc despre speranțele suprapământești! Aceștia sunt otrăvitori – fie că o știm sau nu. Aceștia sunt otrăvitorii vieții, niște muribunzi și niște otrăviți ei înșiși de aceia de care pământul însuși e obosit; ducă-se deci!... Altădată blestemul împotriva lui Dumnezeu era cea mai mare fărădelege, dar Dumnezeu a murit și cu El pierit-au și defăimătorii Lui. Ceea ce e mai grav acum, e a defăima pământul... Odinioară, sufletul privea trupul cu dispreț și atunci nimic nu era mai măreț decât disprețul acesta: și-l voia slab, urâcios, înflămânzit!... O, sufletul acesta li-era el slab, urâcios și înfometat: și pentru dânsul cruzimea era o plăcere!..." [1]

În entuziasmul său retoric Nietzsche nu cântărește cu exactitate cuvintele puse în gura sihastrului. Sfântul știe prea bine că nu se retrage de lume din considerente mizantropice, pentru a crea o prăpastie, un ireversibil hiatus între iubirea acordată lui Dumnezeu și cea datorată omului. Și pentru a înțelege mai bine retragerea sfântului, vom folosi o motivație simplă și clară. Când vrei să vorbești cu cineva, destăinuindu-i gândurile și dorințele tale, te vei retrage într-un colț liniștit, detașat oarecum de zgomotul deranjant și asurzitor al lumii. Tot astfel și atunci când dorești să comunici intim cu Dumnezeu, să te împărtășești de iubirea și viața divină, te retragi de zgomotul ispitelor din lume, pentru a te putea concentra asupra idealului propus. Singurătatea e un fel de palestră unde te antrenezi, făcând multiple exerciții. Și astfel dobândind o viață îmbunătățită și o sporită experiență duhovnicească revii, precum cei din palestră, pe arena lumii, ca să poți împărtăși celor ce au trebuință de experiența acumulată în școala enkratiei (a înfrânării) și a iubirii lui Dumnezeu. Revii în lume pentru a te face dascălul iubirii lui Dumnezeu în sufletele secătuite ale oamenilor, golite de esența divină... La revenirea în lume îi îndeamnă tocmai iubirea lui Dumnezeu care vrea să se împărtășească oamenilor, care așa cum am văzut mai înainte, suferă dacă rămâne singură, fără răspuns... Prin urmare, iubirea lui Dumnezeu ca intenționalitate spre comuniune nu poate rămâne izolată, fiindcă ar contrazice natura însăși a persoanei, ci se dăruiește în comuniunea iubirii umane, spre a-i împlini acesteia destinul.

Fr. Nietzsche combate însă iubirea creștină față de semeni și din alt punct de vedere. El pornește de la identitatea de acțiune a moralei iudaice și creștine. Și pentru a ajunge aici pleacă de la analiza moralei iudaice dintr-un unghi foarte confuz. Pornind de la afirmația lui Tacitus că evreii constituie un popor „**născut pentru sclavie**", ei au declanșat „**răscoala sclavilor în morală**", inventând iubirea pentru a răsturna adevăratele valori. Astfel, spune Nietzsche, după morala iudaică Dumnezeu este de partea săracului, a nefericitului, a celui bolnav și neputincios; pentru că zeii iubeau tabăra aristocraților: omul distins, puternic, frumos, bogat. Unii ca aceștia nu au nevoie de Dumnezeu, de aceea se comportă fără milă și cu violență comițând acte de nedreptate. Din ura și răzbunarea iudaică față de cei puternici ai lumii s-a născut iubirea creștină. Faptul că iudeii l-au răstignit pe Iisus este doar de formă, ca un camuflaj în dosul căreia să-și afirme planurile lor, adică de a născoci iubirea celor puternici față de cei slabi; și astfel cei slabi să-i poată birui pe cei tari, fiindcă prin iubire cel slab primește valoare în fața celui tare. Și aceasta pentru că iubirea obligă pe orice om să slujească dezinteresat pe cel neputincios. Dar cum cel neputincios și slab nu poate săvârși această slujire tocmai fiindcă este sărac, neputincios și slab, unii ca aceștia ajung stăpânii celor puternici. Și astfel ura, pizma și resentimentul celor slabi față de cei puternici devin biruitoare.

La afirmația lui Nietzsche privind amestecul dintre iudaism și creștinism, pentru afirmarea cu viclenie a celei dintâi, răspunde un cercetător competent în domeniul istoriei religiilor, care arată foarte concis și clar că încă în primul secol creștin se produce hiatusul între iudaism și creștinism. „Autoritatea considerabilă a Sfântului Pavel în Biserica veche este, în mare parte, rezultatul unei catastrofe care a zguduit iudaismul și **a paralizat dezvoltarea tendinței iudeo-creștine**".[2] Pe de altă parte, Fr. Nietzsche refuză să accepte un adevăr unanim recunoscut, și anume că **iubirea prin natura ei** reprezintă opusul urii, a pizmei, a răzbunării și egoismului. Ca urmare, nu poate fi nici apanajul, și nici posibilitatea afirmării urii și resentimentului. Iubirea se referă nu numai la cei tari, ci și la cei slabi. Nici sărăcia, nici bogăția nu sunt virtuți. Cei bogați din Evanghelie, nu au intrat în împărăția cerurilor, nu din cauza bogăției lor, ci a modului egoist de a o aduna și de a o folosi. La fel de egoist și de supus păcatelor poate fi și cel sărac. Sărăcia, boala, neputința nu sunt și nu pot fi socotite privilegii morale în fața lui Dumnezeu; precum nici bogăția, frumusețea, distincția nu pot fi socotite de Dumnezeu defecte morale, care atrag osânda veșnică. Totul rezidă în păcat și mai ales egoism. Iar iubirea creștină este antidotul acestora.

ÎNSUȘIRILE IUBIRII FAȚĂ DE SEMENI

Din cele două porunci care **cuprind toată legea și prorocii**, reținem că iubirea față de semen este unită organic și funcțional cu iubirea față de Dumnezeu, și raportată la iubirea față de sine. Având în același timp origine divină, spunem că ea are ca o primă însușire religioasă sfințenia, sau sacralitatea, ceea ce înseamnă că cei care o practică se aseamănă cu Dumnezeu, și împlinind dreptatea Lui, devin la fel sfinți, precum și Dumnezeu este sfânt. Prin neasemuita simplitate și adâncime a pildei samariteanului milostiv, Mântuitorul definește caracterul universal al iubirii agapice, arătând că aproapele nostru este orice om, indiferent de naționalitate, sex, stare socială etc. Toți oamenii, poartă chipul lui Dumnezeu, sunt fii ai aceluiași Părinte și provin dintr-o singură pereche de oameni. Iar dacă toți sunt fiii lui Dumnezeu, înseamnă că toți sunt

frați întreolaltă, de unde rezultă că toți reprezintă persoane purtătoare de valori, capabile **să fie subiecte și obiecte ale iubirii**. Va spune acest lucru Sfântul Apostol Pavel, când va defini caracterul universal, de sfințenie în Hristos a iubirii față de semeni: „toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus; căci, câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (*Galateni* 3, 26-28; *Coloseni* 3, 11).

Analizând însă pilda **samariteanului milostiv**, putem fixa și caracteristicile acestei iubiri. Astfel, pilda ne arată că iubirea samariteanului se îndreaptă cu milostivie **spre un om oarecare**, aflat în suferință sfâșietoare, despuiat de orice putere de a se ajuta singur. Nu era nici prieten, nici cunoscut, nici din același neam. Alții au trecut nepăsători pe lângă suferința lui. Samariteanului însă **i s-a făcut milă** și i se dăruie binevoitor și plin de îndurare. „Și apropiindu-se i-a legat rănile, turnând undelemn și vin, și punându-l pe dobitocul său, l-a dus la o casă de oaspeți și a purtat grijă de el. Și a doua zi plecând, a scos doi dinari, i-a dat gazdei și a zis: poartă grijă de el și orice vei mai cheltui îți voi da când mă voi întoarce". Vedem de aici că samariteanul nu a urmărit nici un interes egoist. Nu l-a interesat decât salvarea acelui om aflat în nenorocire. L-a înduioșat și chiar copleșit suferința lui. El se sacrifică, se jertfește ridicându-l și transportându-l la casa de oaspeți pe nenorocitul aruncat la periferia vieții, oferind și gazdei plata pentru îngrijirea acordată. Iubirea samariteanului este apoi discretă și total dezinteresată, lipsită de orice publicitate sau urmă de orgoliu. În sfârșit, iubirea samariteanului a avut un caracter de profunzime, vizând nu simpla ajutorare, ci salvarea demnității umane și a reintegrării vieții în cursul ei normal.

Pe lângă acestea, iubirea față de semeni mai are și alte însușiri sau caracteristici, pe care ni le comunică înălțătorul imn al iubirii adresat de Sfântul Apostol Pavel corintenilor, și prin ei, nouă tuturor. El spune că: „dragostea îndelung rabdă, este bună, dragostea nu pizmuiește, dragostea nu se îngâmfă, nu se semețește, nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se întărâtă, nu gândește răul, nu se bucură de nedreptate, dar se bucură de adevăr. Toate le îndură, toate le crede,

toate le nădăjduieşte, toate le rabdă. Dragostea nu cade niciodată..." (*I Corinteni* 13, 4-8). De aici uşor putem nominaliza însuşirile iubirii agapice. Ea se manifestă în corelaţia credinţei şi a nădejdii, având însă faţă de acestea prerogativa eternităţii sale. Apoi, agape îndelung rabdă, este smerită, blândă, îngăduitoare, plină de bunăvoinţă, de mărinimie şi generozitate, lipsită de exagerări şi dominată de bunăvoinţă, susţinătoarea adevărului şi dreptăţii în lume.

În altă ordine de idei, mulţi identifică pe agape ca adresare către semen cu eleemosyne (milostenia), şi spun că milostenia nu este altceva decât agape în acţiune. O analiză comparativă atentă ne oferă posibilitatea de a vedea şi deosebirile, putând în felul acesta fixa cadrul exact de acţiune a iubirii agapice. Să vedem deci reciprocitatea dintre iubire şi milă.

Am văzut mai înainte că Max Scheler defineşte iubirea ca o referire la valoare, la ceva înalt. Adică iubesc ceea ce reprezintă valoarea şi reţin rezervă faţă de ceea ce nu este valoare. Simpatia şi mila vizează totdeauna ceva ce reprezintă procese orientate în acest sens opus existenţelor valorilor. Adică, simţi mila faţă de bolnavul, decăzutul, slabul din om, pe când iubirea o simţi faţă de sănătosul, puternicul, curatul din om. Apoi, iubirea marchează o atitudine activă, pe când mila reprezintă o atitudine pasivă. Aceasta înseamnă că iubirea sesizează adâncurile sufleteşti ale semenului, acţionând hotărât la sprijinirea lui, mila este o stare pasivă, prin participarea afectivă la suferinţele altora. Pentru acest motiv, numai iubirea, nu şi mila pătrunde în intimitatea cea mai adâncă a persoanei umane. Reciprocitatea dintre iubire şi milă poate fi esenţială prin aceea că iubirea există în orice manifestare a milei, dar nu orice simţământ de milă este dublat şi de iubire.

S-a spus apoi pe bună dreptate că mila fără iubire înjoseşte pe omul compătimit. Faptul se explică prin aceea că „mila se referă la omul aflat în stare de nefericire, de slăbiciune, mizerie, suferinţă. Faptul că eu îl fac pe unul ca acesta să ia la cunoştinţă compătimirea mea îi poate răscoli în chipul cel mai dureros sentimentul de inferioritate în care se află. Ori, a-i da cuiva prilejul să-şi cunoască inferioritatea, nevrednicia, mai ales când se află prăbuşit sub povara unei nenorociri, înseamnă a-i atinge în mod grav simţământul său de demnitate, şi a-i revărsa astfel în suflet amărăciunea ucigătoare a ruşinii şi umilinţei".[3] După cum am văzut, fără iubire, mila primeşte un caracter neautentic, asemenea unei plante sălbatice, fără altoiul care să-i dea rodirea nobilă. Este adevărat că mila poate exista şi fără iubire, dar în această situaţie primeşte o formă paralizantă, asemenea unei ramuri rămase stinghere şi despărţită de seva dătătoare de viaţă; ea se va usca... Dacă dăinuie totuşi fără iubire, ea se poate chiar amplifica, dar rămâne asemenea unui copac sălbatic, care se poate întinde prin creşterea sa, se poate umple de verdeaţă, dar lipsindu-i altoiul, rămâne nebăgat în seamă... „Dacă însă mila este învăluită de iubire, lucrurile se schimbă cu totul. Iubirea descoperă chiar în cel mai nevrednic om, în decăzutul decăzuţilor, în nenorocitul nenorociţilor, acel nucleu curat de umanitate ideală, sâmburele unei vieţi capabile să se dezvolte în florile celei mai alese vrednicii".[4]

Note bibliografice

[1] În româneşte de George Emil Botez, Bucureşti, 1916, p. 9-12
[2] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Bucureşti, 1986, p.342.
[3] D. I. Belu., *op. cit.*, p.19.
[4] *Ibidem.*

c. EROS ȘI AGAPE

- SINEZĂ COMPARATIVĂ -

1. **Erosul (amor)** este în concepția lui Platon „**iubirea pentru tot ce-i frumos**" (*Symp.* 204 b). Iar frumosul la rândul lui, ca idee existând în sine, este autonomă și veșnică. Omul stăpânit de eros este cuprins în cercul de vrajă al ideii frumosului, așa încât întreg conținutul existenței sale se desfășoară în neîntrerupt având spre atingerea frumosului nepieritor. Participarea la lumea frumosului are mai multe faze progresive:

1. **Iubirea unui trup frumos**. Și acest aspect are un caracter intelectual deoarece cel ce iubește proiectează în ființa iubită „gânduri frumoase".

2. Deasupra **frumuseții trupești**, cel ce iubește întrezărește frumusețea sufletului în care așază **virtuți**. Adevăratul eros este „numai pentru dobândirea virtuții și atingerea frumosului" (*Symp.* 185b).

3. Erosul merge mai departe ridicându-se la frumusețea îndeletnicirilor și așezămintelor sociale ale legilor, ca apoi să ajungă la **contemplarea științei**; de unde erosul ajunge la

4. **Frumusețea de sine** (*Symp.* 211c) care înseamnă o izbăvire, o mântuire în strălucirea lumii ideale. Contemplarea acestei frumuseți curate și neprihănite constituie scopul însuși al vieții. Deci erosul are patru trepte:

1. frumusețea fizică;
2. morală;
3. a cunoștințelor;

4. frumosul în sine.

Erosul care rămâne la frumusețea fizică, îndreptat spre un trup frumos este instabil, mereu căutător de un nou model...

Erosul care caută virtutea reprezintă tensiunea de a urca mereu (anabasis), de a se întinde mereu spre noi ascensiuni ale desăvârșirii (epectasis).

Erosul cunoașterii are un caracter contemplativ, de a trăi satisfacția cunoașterii, care însă îl împinge mereu spre noi piscuri de cunoaștere.

Erosul care ajunge la contemplarea frumosului în sine își găsește împlinirea, liniștindu-se prin eliberarea de „forfota" căutărilor.

2. Agape (caritas). Este definirea Dumnezeirii, și sufletul creștinismului, încât caracteristicile ei sunt identice cu însușirile creștinismului.

Distingem patru caracteristici: 1. Ființa și viața însăși a Dumnezeirii Treimice. 2. Întoarcerea lui Dumnezeu în Treime către lume sub două forme: **general** – prin creație și providență; și **special** – prin mântuirea și desăvârșirea lumii. Acesta este aspectul de har arătat prin întruparea și jertfa Fiului și sfințirea Duhului. 3. Agape ca iubire a omului către Dumnezeu după pilda vie a omului Iisus Hristos. 4. Agape ca iubire către lume și către întregul cosmos, după modelul lui Hristos.

Eros și Agape
– deosebiri –

EROS	AGAPE
1. Urcușul pentru a se împlini.	**1.** Coboară pentru a se revărsa, pentru a împlini pe altul.
2. Își are originea în lipsă.	**2.** În plinătate.
3. Semnul nedesăvârșirii firii omenești.	**3.** Dovada perfecțiunii dumnezeiești.
4. Exprimă dorința de înlăturare a lipsei prin ridicarea la contemplarea lumii suprasensibile.	**4.** Dezvăluie dispoziția lui Dumnezeu personal de a se apleca dăruitor asupra făpturii Sale.
5. E neliniște și frământare.	**5.** E seninătate în nesfârșita bucurie a dăruirii.
6. E egocentric și preocupat mereu de sine.	**6.** Este altruistă și merge până la uitarea de sine.

7. Trece nepăsător pe lângă tot ce nu-i poate adăuga ceva spre propria împlinire.	**7.** Se îndreaptă tocmai spre a împlini lipsa altuia.
8. Este numai omenesc. Zeii nu-l cunosc. Poate fi cel mult daimon (semizeu).	**8.** Este dumnezeiască. Este Dumnezeu însuși.
9. Este o cale a omului către Dumnezeu.	**9.** E calea lui Dumnezeu către om.
10. Este încercare de izbutire prin puterile proprii.	**10.** Este dăruire de putere izbăvitoare.
11. Poate da doar iluzia mântuirii.	**11.** Aduce cu adevărat mântuirea.
12. Este veșnica nemulțumire din simțirea lipsei de valoare și din tensiunea către absolut.	**12.** E bucuria curată din dăruirea bunătății.
13. Se îndreaptă spre om numai în măsura în care acesta reflectă ceva din frumusețea absolută.	**13.** Se îndreaptă spre orice om, mai ales spre cei mai adânc căzuți („unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul" – *Rom.*, 5, 20).
14. Urmărește o valoare superioară spre a se afirma cu mai multă putere.	**14.** E devotată până la jertfă.

Eros și Agape
- interacțiune -

Erosul nu contrazice pe agape, fiindcă erosul în sine este orientarea naturală spre bine, chiar dacă nu este și suficientă putere pentru a-l săvârși.

Erosul își ajunge împlinirea lăsând să strălucească asupra lui lumina cerească a lui agape harică.

În lumina lui agape erosul este ferit să apuce pe drumul deșertăciunii.

Erosul este un dar a lui Dumnezeu făcut omului prin creație, de aceea tinde spre Dumnezeu: „Cum dorește cerbul izvoarele de apă, așa sufletul meu te dorește pe Tine, Dumnezeule" (*Psalmul* 41,1-2); „Fecisti nos ad Te, Domine et inquietum est cor meum, donec requiescat in Te" (Augustin – *Confes.* I,1).

Erosul ca dor și sete după Dumnezeu nu-l lasă să se alipească de lucrurile vremelnice și trecătoare. El devine o condiție de realizare a comuniunii cu Dumnezeu.

Dacă n-ar exista dorul după agape, ea nu s-ar putea realiza.

Eros și agape se **condiționează reciproc**: eros este strădania de a intra în comuniune cu Dumnezeu, agape este coborârea lui Dumnezeu, către om. Eros fără agape e trudă și zbucium zadarnic. Agape fără eros e forță fără rodire, fără valoare practică.

Creștinismul purifică pe eros în ambianța lui agape. Aceasta înseamnă că natura este integrată în har spre purificare ei. Aici intră în funcție raportul natură – har, unde agape are întâietate de acțiune, în sensul că ea așază în suflet elanul erosului

Note

[1] Emil Bruner, *Eros und Liebe*, Berin, 1937.
[2] L. Grünhut, *Eros și Agape*, Leipzig, 1931.
[3] Heinrich Scholz, *Eros und Caritas*, Halle, 1929.
[4] Anders Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh, 1930.
[5] D.I. Belu, *Despre iubire*, Timișoara, 1945.
[6] Isidor Todoran, *Eros și Agape*, în rev. „Studii Teologice", 3-4/1956, p. 139-155.

5. Φιλαυτία

Φιλαυτία ca iubire de sine, deriva ca și φιλία, tot de la φιλέω, cu deosebire că philia viza iubirea față de aproapele nostru, pe când philautia înseamnă iubirea de sine.

1. Philautia ca și conservare a vieții

Iubirea, alături de **ură** și **teamă,** este cel mai puternic instinct primar al omului ca „zoon politikon". Psihanaliștii vorbesc de eros ca despre instinctul al vieții, instinctul propriu al vieții, **instinctul de conservare a vieții**: propriu, firesc și necesar lumii vii, implicit și cu atât mai mult omului... La om însă conservarea vieții are specificul său propriu, dat de structura sa **psiho-biologică**, sau de orientarea sa **socio-culturală** în contextul **existențial** în care trăiește și își desfășoară activitatea. Astfel, conservarea vieții, deși reprezintă un **datum divin** adânc întipărit în conștiința umană, are totuși sub multe aspecte o **interpretare subiectivă**, devenind ea însăși o realitate fragilă și relativă. În general, conservarea vieții proprii este abordată prin raportarea ei la lume, fie asumând lumea în sine, sau „pierzându-se" în vuietul și vârtejul ei spre a-și găsi și crea un „mundus vivendi"... Mai puțini oameni își conservă viața, conștientizându-se cu discernământ asupra realității exterioare, spre a stabili cu ea o simfonie dinamică și creatoare orientată consecvent axiologic.

Chiar și în educație, unde accentul cade în cea mai mare parte pe conturarea caracterului, finalitatea nu se oprește la introspecție, ci la

confruntarea cu socialul pentru asigurarea bunei conviețuiri, ca mod de conservare a vieții.

Și aspectul creativității este determinat tot de conservarea vieții ca expresie a nemuririi. Erosul ca instinct al vieții are menirea de a susține cu toată îndârjirea evitarea stingerii în neant, și proclamând că „non omnis moriar", exprimă în fond dorința impusă de firea însăși, în care Creatorul a sădit spre creștere și dezvoltare viața sub multiplele ei forme, și nu moartea. De fapt, sub unghiul gândirii creștine, viața, și nu moartea, aparține lumii și omului. Moartea este un accident apărut în lume datorită păcatului ca înstrăinare de Dumnezeu, Principiul vieții. Mântuirea însăși, ca învingerea păcatului și a morții, înalți steagul de biruință al învierii și al vieții peste răceala mohorâtă a mormintelor...

Referindu-ne în continuare la philautia ca simțământ primar înscris în structura bio-psihică a omului, și redat prin instinctul de conservare a vieții, vom remarca faptul că acesta merge mai departe în relațiile interpersonale, desfășurate pe plan social, vizând nu numai individul, ci și **specia umană** de care îl leagă geneza și desfășurarea vieții personale în timp. E vorba chiar de declinul philautiei în forme ale egoismului agresiv și feroce, ce nu ține cont de nimeni și de nimic atunci când e vorba nu numai de scopul egoist al orgoliului și aspirațiilor personale, ci în această formă egoistă a simțământului de conservare sunt implicați și urmașii, cu viața lor plină de conflicte și aspirații, de izbânzi și de eșecuri...

Și, referindu-ne în continuare la situația de luptă existențială în competiția vieții, remarcăm fără prea mare greutate că aceasta este de multe ori dură și dramatică, făcând din lume câmpul de luptă unde se desfășoară tiranic și fără cruțare acel „bellum omnium contra omnes", în care „homo homini lupus est", și în care „dreptatea celor tari este totdeauna mai bună"... Iar dacă unii nu au puterea și dibăcia de a-și afirma propria valoare după merit și datorie în beneficiul umanității și al societății din care fac parte, cad de multe ori victime propriului ideal, gustând din paharul dezamăgirii celor învinși... Dar și fără a privi lucrurile prin acest existențialism tragic, vom remarca faptul că pe arena vieții nu toți își apără și afirmă simțul de conservare cu spada în mână. Mulți, foarte mulți, se furișează doar prin viață, căutând totdeauna scopul

util și satisfacerea intereselor și a plăcerilor de moment... Dar sunt și din aceia care știu și pot să lupte în viață cu curaj și perseverență, făcând din insuccese nu o tragedie, ci un alt mod de orientare spre afirmare și împlinire.

Oricum ar fi, din cele până aici tratate vedem că philautia este o **virtute naturală** dată de simțul conservării vieții, imprimată de Creator în ființa noastră, și pe care avem datoria să o cultivăm mereu spre desăvârșirea personalității proprii. Tocmai de aceia sinuciderea este nu numai o lașitate în lupta vieții, dar este și un mare păcat îndreptat împotriva lui Dumnezeu, ca origine și stăpân al vieții noastre. Biserica consideră sinuciderea ca un păcat fatal, de aceea nici nu se roagă pentru cei care, protestând cu brutalitate împotriva vieții lor, își iau singuri viața. Chiar și psihologia îi trece pe sinucigași în declinul patologicului. Atât de mult prețuiește morala creștină datoria și dreptul omului de a lupta pentru viață până la sfârșitul ei încât nu consimte nici la euthanasie, oricât de discutabilă ar fi această problemă...

2. Philautia în etica filosofică antică

Am văzut deja că, derivat de la φιλέω (a iubi), φιλία este iubirea față de semen. Forma cea mai înaltă a iubirii față de semeni este prietenia. Prin philia – prietenie, iubirea față de semen primește sensul intimității ca alter-ego, și al fidelității ce merge până la jertfă.

În felul acesta interpretează **Platon** pe φιλαυτία, ca prietenie față de sine la cea mai mare intensitate și la modul cel mai înalt și mai curat. Și aceasta pentru că nu poți da ceea ce tu nu posezi; adică nu poți da altuia iubirea (prietenia) pe care tu nu o ai în tine. Astfel în mod **firesc și legitim** omul este prieten cu sine însuși (*Cratylos* 428 d). Numai că „în realitate... această mare prietenie pentru sine devine în fiecare din noi cauza tuturor pașilor greșiți" (*Cratylos* 428 d). Pentru a nu rămâne însă unilateral, Platon se explică, arătând că egoismul ca dragoste excesivă de sine este izvorul tuturor patimilor. Dar philautia poate avea și un sens pozitiv, singurul valabil, singurul necesar să fie cultivat, fiindcă **reprezintă iubirea față de sine**, raportată la intelect (nous), ca partea cea mai elevată a sufletului, care merge până la

altruismul ce se confundă ce sacrificiul de sine (*Legi* V, 731 d – 732 b).

Dar această trecere a lui philautia de la virtute naturală, la virtute etică va fi dezbătută și demonstrată de Aristotel în cartea a IX-a a celebrei *Etici Nicomahice*.

a) φιλαυτία și φίλαυτος

Când ne referim la philautia trebuie să avem în atenție că sinele pe care îl iubim este în esența lui ontică, persoană. Iar persoana se definește ca intenționalitatea spre comuniune și comunicare. Ea reprezintă totdeauna eul uman deschis în afară. Philautia aparține lui „zoon polikon", care se numește astfel fiindcă poartă în sine, spre deosebire de celelalte viețuitoare, instinctul social. Prin aceasta, philautia este o virtute nu numai naturală, ci și etică, în sensul că încă angajează sufletul omenesc spre deprinderea de a aborda creator valorile morale, făcând din ele deprinderi de comportament.

Pe de altă parte, este adevărat că eul uman poate rămâne static, închircit și închistat în sine însuși, sub forma egoismului, ca supunere oarbă față de instinctele animalice din om. Această iubire de sine este cunoscută ca φίλαυτος.

Punerea în valoare a philautiei ca virtute etică o face în chip magistral Aristotel, prin compararea acestor doi termeni, ca și prin corelarea ei cu alte valori etice și sociale, pe măsură să-i imprime calitățile cele mai înalte de afirmare în viață.

Aristotel pornește de la faptul că cei egoiști, adică cei ce se iubesc pe sine mai mult ca orice altceva, sub blamați, aplicându-li-se în sens peiorativ calificativul de egoiști. Se mai crede apoi că omul rău nu face nimic decât în exclusivitate pentru sine însuși, pe când omul de bine nu are în vedere decât **frumosul moral** (adică binele), lăsându-și la o parte propriile interese pentru ale prietenului său (EN.IX, VIII, 8, 30, 35).

Mai departe, Aristotel arată că „această blamare" a celui ce se iubește pe sine pornește dintr-o confuzie de termeni, privind modul în care se manifestă iubirea de sine. Și aceasta, fiindcă „toate sentimentele de prietenie derivă din cele ale individului față de sine, de unde iradiază și spre alții. Toate acestea sunt confirmate și de proverbe, precum: „un

singur suflet"; „prietenii au totul în comun"; „prietenia înseamnă egalitate"; „genunchiul este mai aproape decât gamba". Toate acestea sunt aplicabile în primul rând la raporturile omului cu el însuși, fiindcă fiecare își este mai întâi sieși cel mai bun prieten, și prin urmare, trebuie să se iubească cel mai mult pe sine" (EN. 1168. 5. 10).

Cei ce dau iubirii de sine o nuanță peiorativă, îi numesc egoiști pe oamenii care pretind pentru sine prea mult în materie de **bogății**, **onoruri** și **plăceri trupești**. Acestea sunt, de altfel, lucrurile pe care le râvnesc majoritatea oamenilor și pentru obținerea cărora se zbat mai mult, privindu-le ca pe cele mai înalte bunuri... Cei lacomi după asemenea lucruri se lasă după voia dorințelor și în general a pasiunilor lor, prin urmare **în voia părții iraționale a sufletului**. Dar, cum cei mai mulți oameni sunt așa, termenul de „egoist" a fost luat în sensul acestui **egoism vulgar, care este degradant**. „Pe drept cuvânt sunt blamați oamenii care se iubesc pe sine în acest mod" (EN. 1168. 20). Acest egoism vulgar și degradant corespunzător părții iraționale a sufletului reprezintă o **iubire excesivă de sine** și poartă numele de φίλαυτος. Ca orice exagerare este un defect. El reprezintă egoismul dur, brutal, animalic, închis, claustrat, închis în sine însuși, dominat de instinctele comune animalelor, care anulează **libertatea**, ca și capacitate de dominare asupra sa însuși, și deschidere spre alții, sau spre realitățile din jur, nu spre a și le spune sieși, ci pentru a le aborda simfonic.

Dar, pe de altă parte – spune Aristotel – cineva se poate „strădui mai mult decât toți să săvârșească acte de dreptate, de cumpătare, sau orice acte de virtute, într-un cuvânt, își rezervă totdeauna pentru sine frumusețea morală. Pe unul ca acesta nimeni nu ar găsi de cuviință să-l califice egoist, nici să-l blameze. Și totuși s-ar putea spune că un astfel de om **este cu mai multă iubire de sine, fiindcă își rezervă pentru sine lucrurile cele mai frumoase, care sunt bunuri în sensul cel mai înalt, dând astfel satisfacție părții suverane din ființa sa (adică lui** νοῦς) căruia i se supune întru totul...". Aceasta este φιλαυτία prin excelență. Pe aceasta o deține cel **ce iubește partea suverană din el** (τὸ κυριώτατον) **și încearcă să-i fie pe plac** (EN. 1168 b. 25. 30).

De aici concluzia că „omul de bine se iubește pe sine cu adevărat, fiindcă posedă o iubire de sine diferită de a celor blamați, de care se

deosebește tot atât de mult ca o viață rațională de una pasională, și tot atât de mult ca aspirația spre frumos, de căutarea interesului personal" (EN. 1169 a. 5).

Rezultă clar că φιλαυτία definește pe omul virtuos, care **se iubește pe sine dezinteresat, urmărind frumusețea morală**, iar φίλαυτος este caracteristica omului vicios care **se iubește pe sine în mod interesat**. Aceștia sunt **polii opuși ai iubirii de sine**. „Omul virtuos – conchide Aristotel – trebuie să se iubească pe sine (căci practicând binele își va fi util și sieși, precum și altora), dar omul vicios nu trebuie să o facă (adică: nu trebuie să se iubească pe sine – **n. n.**; pentru că lăsându-se în voia relelor sale pasiuni, își va aduce prejudicii atât lui însuși, cât și celor din jur). La omul vicios există deci un dezacord între ceea ce trebuie să facă și ceea ce face, **fiindcă intelectul alege totdeauna ceea ce este mai bun pentru el însuși**, iar **omul virtuos se supune „intelectului"** (EN. 1169. 15).

b) Interacțiunea lui φιλαυτία cu μεγαλοψυχία și ἐλευθεριότης

Din cele tratate până aici vedem că philautos reprezintă eul biologizant aparținător instinctului animalic, eul vegetativ, închis în sine însuși, pe când philautia este iubirea de sine a lui zoon polikon, adică eul social, care determină frumosul moral, adică virtutea etică. Philautia ca virtute etică are menirea de a domina și converti pe philautos, așa cum partea rațională din om are datoria să țină în frâu și să dirijeze partea irațională. Astfel philautia se va îndrepta spre altruism, spre generozitate, spre partea elevată a sufletului, mergând până la jertfa de sine.[1] Dar să dăm cuvântul gigantului înțelept din Stagira: „Omul virtuos face cel mai mult pentru prieteni și pentru patria sa, mergând până la a-și sacrifica și viața pentru ei; căci el va renunța și la avere, și la onoruri, și la oricare din bunurile pe care oamenii și le dispută de obicei, rezervându-și pentru sine doar noblețea morală. El va prefera bucuria intensă a unei clipe în locul unei durabile dar palide satisfacții; un singur an de trăit în frumusețe decât mulți ani de viață mediocră, o singură faptă nobilă și mare, decât multe și nesemnificative" (*EN.* 1169. 15. 20).

De aici vedem deschiderea philantiei spre **megalopsyhia** și spre **eleutheriotes** și interacțiunea lor ca virtuți etice.

Megalopsyhia (EN. IV, III) ca și măreție sufletească (magnanimitas) se împlinește în αὐτάρκεια ca independență și stăpânire de sine a spiritului în fața vicisitudinilor vieții și a nebuniei din lume. Aspectul etic al megalopsyhiei rezidă în faptul că ea însemnează elementele esențiale ale virtuților ca și calități ale sufletului, dându-le în același timp fiecăruia orientarea spre perfecțiune, în corelația și unitatea tuturor. Megalopsyhia devine astfel: κόσμος τις – adică un fel de podoabă a virtuților, cărora le imprimă mesotesul, taxis și harmonia. Ea aduce astfel în sufletul omenesc pe τίμη (**onoarea**) ca și conștiință a propriei valori, în sensul afirmării eului moral ca demnitate, în defavoarea „eului brut", primitiv, sălbatic, „nealtoit". Am spune metaforic că fiecare om are subiacent în sufletul său acest „altoi" gata oricând să-l înnobileze prin detașare de sălbăticie, actualizându-i potențialele valori ca demnitate care îl face cinstit, prețuit, stimat de toți cei din jur.

În același timp, philautia ca actualizare a valorii proprii afirmă demnitatea umană și prin ἐλευθεριότης (EN. IV, I), ca **liberalitas**, virtutea omului devenit liber, în urma eliberării din egoismul vulgar (philautos) spre afirmarea philautiei ca **generozitate a spiritului**. De fapt, eleutheriotes pornește de la opoziția lui ἐλεύθερος față de δουλεία (sclavie). Elentheros avea la început un sens juridic, definind statutul de privilegiat al omului liber față de sclavie. Sintagma va trece de la sensul juridic la cel etic, prin conștiința statutului de om liber, care îl obligă și la atitudini și fapte specifice omului liber. Această mentalitate a libertății, când se referă la bunurile materiale se va concretiza printr-o atitudine de libertate față de acestea, și prin adoptarea unui comportament generos în raporturile sociale. În felul acesta, prin interacțiunea lui eleutheriotes, philiautia va ieși total din egoismul vulgar și se va manifesta ca altruism, ca generozitate. Iată și portretul philiautiei ca valoare etică de maximă intensitate în afirmarea demnității umane: „Cei ce-și sacrifică viața aleg pentru sine ceva de o înaltă frumusețe morală. Oamenii virtuoși își sacrifică chiar și averea, pentru ca prin aceasta prietenii lor să aibă mai mult: prietenul va dobândi bogăție, iar el noblețe morală, și astfel partea care și-o rezervă sieși reprezintă

bunul cel mai înalt. La fel va proceda omul virtuos și în privința onorurilor și magistraturilor: va renunța la toate în favoarea prietenului său, acest lucru fiind pentru el cel mai nobil și mai lăudabil. Deci pe bună dreptate un astfel de om este considerat un om de virtute, pentru că înaintea **tuturor bunurilor, el preferă frumosul moral**. Se întâmplă uneori ca el să cedeze prietenului chiar și ocazia de a acționa, pentru că a da unui prieten posibilitatea de a îndeplini un act nobil, este încă și mai frumos decât a-l îndeplini tu însuți" (EN. 1169. 25. 30).

Din cele tratate până aici vedem că marele merit al lui Aristotel este acela de a arăta că simțul conservării vieții înscris în ființa umană ca menire și destin, nu se reduce la simpla formulă redată prin egoismul vulgar: „ego mihi proximus sum", ci prin „convertirea" acestuia în philautia ca megalopsyhia și eleuteriotes, spre afirmare valorică a eului în direcția frumosul moral ca ideal al vieții. Prin această formulare, Aristotel arată că spiritul trebuie să fie la cârma vieții, dominând eul irațional al poftelor oarbe și al instinctelor animalice. Astfel, faptele îndeplinite în mod rațional (μετά λόγον) sunt dinainte bine chibzuite (τὰ προβεβουλεύμενα), iar alegerea deliberată va defini omul însuși orientat spre frumosul moral (adică spre bine), spre virtute.

Datorită acestei gândiri, alături de altele, fac ca înțeleptul Eladei să intre în galeria profeților naturali prin care Dumnezeu a pregătit omenirea pentru primirea revelației divine, descoperită prin Fiul Său.

În concluzie putem spune că privită ca simțământ de conservare a vieții, **philautia** este mai întâi o **virtute naturală** (phisike arete), ca datorie elementară, de prim ordin, față de propria viață. Ea devine **virtute etică** (ethike arete) atunci când se orientează spre cultivarea **propriei demnități**, pe care conștiința o afirmă ca **acțiune și deprindere acceptată și prețuită de toți oamenii**.

3. Philautia în Sfânta Scriptură

Primul și cel mai important document al **Vechiului Testament** prin care iubirea de sine trece de la egoismul vulgar și sălbatic, la generozitate, este Decalogul. Cele zece porunci ridică sufletul omenesc spre iubirea lui Dumnezeu, prin adorarea ce I se acordă, precum și prin

atitudinea de cinste și dreptate față de semen. Ea îl oprește pe om de la desfrânare, ucidere, furt, minciună sau chiar poftirea bunurilor ce nu i se cuvin, stabilind astfel legea dreptății, sau a echității, ca atitudine față de semen, în sensul de a da fiecăruia cea ce i se cuvine. În același timp, Legea Veche merge mai departe, așezând iubirea față de semen raportată la iubirea de sine. Adică „să iubești pe aproapele ca pe tine însuți" (*Leviticul* 19, 2). Aceasta arată mai presus de orice că iubirea de sine este proclamată de Dumnezeu ca simțământ de conservare a vieții, legat organic ș funcțional de însăși existența umană. Faptul că iubirea de sine este model și adresare către semen, în egală măsură cu iubirea față de Dumnezeu ca adorare (*Deuteronom* 6, 5), indică clar caracterul altruist al iubirii de sine existent în *Vechiul Testament*. Acest fapt este pe deplin dovedit și confirmat de celelalte porunci, precum: cultivarea milosteniei, a ocrotirii văduvei, orfanilor, săracilor, sclavilor și a tuturor nevoiașilor și celor lipsiți de cele necesare vieții, dovedind în același timp caracterul altruist al iubirii de sine.

Mântuitorul voind ca „oile Sale să aibă viață, și încă din belșug să aibă" (*Ioan* 10, 10) nu s-a opus simțământului de conservare a vieții, ca iubire firească de sine, dar a arătat că „viața cuiva nu stă în surplusul avuțiilor sale" (*Luca* 12, 15). A spus aceste cuvinte prin parabola bogatului căruia i-a rodit țarina. Acesta, din prea multa lăcomie a făcut din sine însuși un idol pe care îl adoră în locul lui Dumnezeu. E vorba de eul vulgar al poftelor nesăbuite care închide și înrobește iubirea de sine în egoismul patimii care îl înstrăinează pe om de Dumnezeu, Cel ce este Izvorul vieții celei adevărate (*Luca* 12, 21). Acest eu al păcatului este identic cu inima cea rea a omului din care ies gândurile și poftele cele rele (*Marcu* 7, 21-23). Acesta este sinele de care Mântuitorul ne cere cu hotărâre să ne lepădăm, dacă dorim să-L urmăm pe El: „Tot cel ce vrea să vină după mine să se lepede de sine..." (*Marcu* 8, 34). Pe de altă parte, în sufletul fiecăruia din noi se află împărăția lui Dumnezeu (*Luca* 17, 21). Aceasta este inima bună, partea bună a sufletului, care trebuie găsită și cultivată. Mai evidentă apare această împreună existență și distincție dintre binele și răul aflat în sufletul nostru, din cuvintele divinului Învățător: „Omul bun, din comoara cea bună a inimii scoate lucruri bune, iar omul rău din comoara cea rea scoate cele rele"

(*Matei* 12, 35). Cel ce urmează răul sau păcatul „devine rob păcatului" (*Ioan* 8, 34), iar cel ce cunoaște și urmează adevărul, se eliberează de păcat, fiindcă „adevărul îl va face liber" (*Ioan* 8, 32). Iar cunoașterea adevărului înseamnă împărtășirea din viața duhovnicească a lui Hristos, fiindcă El este „calea, adevărul și viața" (*Ioan* 14, 6) prin care eliberându-ne de păcat, devenim împreună cu El, și asemenea Lui, fiii lui Dumnezeu.

Sfântul Apostol Pavel prezintă dramatica luptă dintre a vedea binele, a-l accepta, dar a urma totuși răul: „căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc. Iar de fac ceea ce nu voiesc eu, iată nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine... Căci după omul cel dinăuntru, mă bucur de legea lui Dumnezeu, dar văd altă lege în mădularele mele, luptându-se împotriva legii minții mele și dându-mă rob legii păcatului, care lege este în mădularele mele" (*Romani* 8, 19-23). Acest om din noi înșine dominat de păcat și învins de apăsarea legii – care doar îi arată binele și dreptatea, dar nu-l poate izbăvi de păcat, ci pentru neîmplinirea ei îi aduce pedeapsă – este omul vechi, eul înrobit morții păcatului: „Și eu trăiam oarecând fără lege; dar, venind porunca, păcatul a înviat, iar eu am murit și mi s-a aflat a fi spre moarte porunca cea dată spre viață;... Așa că legea e sfântă, și porunca sfântă și dreaptă și bună... dar eu sunt trupesc vândut sub păcat" (*Romani* 7, 9-14).[2] Salvarea din eul păcatului nu este deci prin lege, ci numai prin Hristos: „căci **legea duhului vieții în Hristos m-a izbăvit de legea păcatului și a morții**" (*Romani* 8, 2).

De aici Sfântul Apostol Pavel va face diferențierea clară dintre omul vechi, omul păcatului, și omul nou sau făptura nouă, adică omul în Hristos, care se împărtășește de harul și duhul lui Hristos, devenind una cu Hristos în Duhul Sfânt: „De este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (*II Corinteni* 5, 17); „Cei ce sunt ai lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele" (*Galateni* 5, 24). De aici și concluzia: „... **lepădați** viețuirea cea dinainte a **omului cel vechi**, care se strică după poftele înșelăciunii, și vă înnoiți cu duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel zidit după Dumnezeu întru dreptate și întru sfințenia adevărului" (*Efeseni* 4, 22-24); „dezbrăcați-vă de omul cel vechi dimpreună cu faptele lui, și vă îmbrăcați în omul cel nou, care se înnoiește spre a ajunge la

cunoaștere, după chipul Celui ce l-a făcut“ (*Coloseni* 3, 9-10).

Rezultă clar că în ființa noastră există două euri aflate în rivalitate: pe de o parte, eul omului vechi, înrobit de patimi și de pofte; iar pe de altă parte eul originar care poartă chipul lui Dumnezeu, restabilit prin Hristos. Acesta se împărtășește de duhul vieții lui Hristos și devine o făptură nouă. Revenind la porunca Mântuitorului să ne „lepădăm de sine“ pentru a-i putea urma, ne întrebăm în mod firesc: de care eu să ne lepădăm? Apostolul a spus clar: „lepădați viețuirea omului vechi“. Aceasta înseamnă, simplu vorbind, că precum în mod firesc lepădăm totdeauna ceea ce este rău și dăunător vieții, se cuvine să iubim ceea ce nu lepădăm, ceea ce este bun și trebuie cultivat. Acesta este eul bun, care reprezintă **omul nou în Hristos**. Prin urmare, **a te iubi pe tine însuși înseamnă a iubi omul cel nou, făptura cea nouă care se împărtășește de duhul vieții în Hristos**, spre o **necontenită înnoire și sfințenie în viața lui Dumnezeu**.

Tot aici se încadrează și tot astfel trebuie interpretate și expresiile, reprezentând cuvintele Domnului, de a-ți **„pierde sufletul“** (*Matei* 16, 25; 10, 39; *Luca* 14, 26; 17, 33; *Ioan* 12, 25); sau a-ți **„urî sufletul“** (*Luca* 16, 26; *Ioan* 12, 25). A-ți „pierde sufletul“ privește viața de aici, pe care o punem în slujba vieții celei adevărate ce se realizează veșnic în comuniunea iubirii lui Dumnezeu. A-ți „urî sufletul“ înseamnă a distruge total eul păcatului.

Dacă în concepția platonică iubirea de sine se îndreaptă numai asupra părții raționale a sufletului, fiindcă numai aceasta ne este prieten, iar trupul era socotit o închisoare a sufletului, de care trebuie să ne eliberăm cât mai curând, în creștinism iubirea de sine vizează atât sufletul, cât și trupul, ca și constituente ale făpturii umane, unitare și vinovate în păcat; dar și împreună chemate la mântuirea și la sfințenia vieții în Dumnezeu: „Iar Domnul păcii însuși să vă sfințească întregi, și tot duhul vostru și sufletul și trupul să vă păzească fără prihană...“ (*I Tesaloniceni* 5, 23).

4. Philautia în gândirea patristică

De-a lungul vremii philautia a fost privită și tratată diferit. A fost considerată ca **impietate** de către Filon din Alexandria[3], apoi cu

posibilitatea de convertire în virtute, **„conversio amoris“**, ce merge până la „summum amor Dei“.

Fericitul Augustin, care a privit astfel philautia, pune în legătură iubirea de sine cu iubirea față de Dumnezeu, și o axează pe **conversio amoris**, adică pe convertirea iubirii de la egoismul păcatului, spre dragostea mântuitoare față de Dumnezeu, aducătoare de virtute și de înnoire duhovnicească. După Augustin virtutea este summum amor Dei.[4] El sprijinește virtutea creștină pe doi piloni de susținere:

1. Pe dragostea omului față de Dumnezeu;
2. Pe dependența totală a omului față de Dumnezeu.[5]

Dar pentru a ajunge la dependența totală față de Dumnezeu, și a-L iubi cu maximă putere pe Dumnezeu, se cuvine în primul rând să ajungem la starea de **neprihănire**, sau de **castitate**. Prin ea liniștim patimile care ne depărtează de Dumnezeu. Prin ea punem stavilă cupidității. Ea este forța de apărare împotriva dorințelor trupului și sufletului, care ducându-ne la păcatul egoismului, ne abat de la dragostea față de Dumnezeu. Episcopul Hipponiei arată că pasiunile sau afectele nu sunt rele în sine. Ele devin rele în funcție de modul în care se orientează iubirea. Astfel, pasiunile sunt rele, dacă iubirea este orientată spre rău, dar pot fi și bune, dacă iubirea este bună.[6] La fel și păcatul poate fi tot în funcție de orientarea pe care o dăm iubirii. La un moment dat, iubirea poate fi egoism, și atunci înseamnă înrobire de pofte. Dar poate fi iubire îndreptată spre Dumnezeu, și atunci înseamnă castitate, neprihănire, regăsirea în Dumnezeu și dobândirea virtuții. În felul acesta, păcatul ca formă de egoism este dat de faptul că reprezintă iubirea de sine până la disprețul față de Dumnezeu.[7] În acest caz, castitatea este amor integrum se proebens ei quod amatur (dragoste oferindu-se ea însăși în totalitatea sa celui care este iubit, adică lui Dumnezeu).[8]

De aici vedem că dacă iubirea de sine înseamnă convertirea propriei iubiri de la egoism la dragoste de Dumnezeu, realizată prin castitate, evident că iubirea față de sine reprezintă un răspuns la chemarea de sfințenie a vieții pe care Dumnezeu o adresează omului: „Fiți sfinți pentru că și Eu, Domnul Dumnezeul vostru sunt sfânt“ (*Leviticul* 19, 2).

Pe de altă parte, în spiritualitatea creștină răsăriteană, Evagrie, descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, așază ca origine, sursă și

temelie a lor pe φιλαυτία, atribuindu-i acesteia înțelesul peiorativ al egoismului autonom, independent și absolut, ca totală „ruptură", detașare față de Dumnezeu care este principiul Binelui absolut și al virtuții.

Interpretarea lui Evagrie a fost urmată de cei mai mulți părinți ai Răsăritului creștin, dascălul cel mai mare al philautiei fiind Sfântul Maxim Mărturisitorul, care o numește cea mai mare patimă față de trup, fiindcă cel ce se iubește pe sine, este iubitor de sine împotriva lui însuși.[9]

Să vedem însă mai în amănunt elementele constitutive și modul de acțiune a philautiei în concepția Sfântului Maxim Mărturisitorul.

1. Philautia este socotită **patimă față de trup și mamă a patimilor**: „Ceea ce iubește cineva – spune Sfântul Maxim – aceea și îmbrățișează cu toată puterea, disprețuind toate cele care îl împiedică de la acel lucru, ca să nu fie lipsit de el. Cine iubește așadar pe Dumnezeu, stăruie în rugăciunea curată și înlătură din sine toată patima ce-l împiedică de la aceasta. Cel ce a lepădat de la sine **pe maica patimilor, adică iubirea trupească de sine** (φιλαυτία), ușor leapădă, cu ajutorul lui Dumnezeu, și pe celelalte, ca: mânia, întristarea, pomenirea răului și cele ce urmează. Iar cel ce este stăpânit de cea dintâi (philautia), e rănit și de a doua, chiar dacă nu vrea. **Iar iubirea trupească de sine (philautia), este patima îndreptată spre trup**".[10]

2. Philautia este **iubirea irațională față de trup, opusă iubirii și înfrânării**: „...Unele din patimi determină necumpătarea; altele ură; iar altele și necumpătare și ură. Multă mâncare și mâncarea cu plăcere sunt cauze ale necumpătării; iubirea de argint și slava deșartă, sunt pricini de ură față de aproapele. Iar maica acestora: **iubirea trupească de sine** (philautia) este pricină a amândurora. Iubirea trupească de sine (philautia) este **iubirea pătimașă și irațională față de trup**. Ei i se împotrivește iubirea și înfrânarea. Cel ce are iubirea trupească de sine, e vădit că are **toate patimile**".[11]

3. În strădania de a defini răul moral, Sfântul Maxim prezintă „cercul vicios" dintre plăcere și durere, în care philautia, ca iubire trupească față de sine, **devine propriul nostru dușman** prin durerea creată sufletului de patimile pe care ea le generează: „...Căutând plăcerea din pricina **iubirii trupești de noi înșine** (φιλαυτία) și străduindu-ne să fugim de

durere din aceeași pricină, născocim surse neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel, când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de noi înșine (philautia), naștem lăcomia pântecului, mândria... iubirea de argint, zgârcenia, tirania...nebunia, disprețul, injuria... sadismul, risipa, vorbire urâtă...Iar când ascuțim mai mult prin durere modul iubirii trupești față de noi înșine, naștem mânia, invidia, ura, dușmănia... calomnia, intriga, întristarea, deznădejdea, tânguirea, jalea... ciuda, gelozia, și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii".[12]

Din cele de mai sus vedem că Sfântul Maxim înțelege prin philautia afectul irațional al iubirii față de timp, adică durerea în multiplele ei forme de manifestare împotriva omului însuși. Înțelesul philautiei la Sfântul Maxim își pierde complet din altruismul și generozitatea pe care îl avea la Aristotel, rămânând identică cu φίλαυτος, ca egoism vulgar, care claustrează eul în funcția sa irațională, degradându-l în animalitate... Philautia ca expresie a egoismului generează în primul rând mândria, ca păcat luciferic, ce stă la baza tuturor patimilor și devine izvorul declanșării lor. În felul acesta mândria însăși este egoismul ca iubire falsă a omului față de sine, deoarece este tocmai împotriva sa.

5. Philautia și iubirea agapică

Interesant este că atunci când evanghelia redă sinteza Legii în iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele raportate la iubirea de noi înșine, folosește pe ἀγαπάω și nu pe φιλέω (*Matei* 22, 37-39). Acesta înseamnă că prin acest nou înțeles al iubirii va trebui să comunicăm atât cu Dumnezeu, cât și cu aproapele. Astfel, agape este specifică și iubirii față de sine. Dat fiind faptul că atât iubirea față de Dumnezeu, cât și față de aproapele poate fi foarte diferit înțeleasă și exprimată, vom arata că iubirea față de sine intră în această triadă iterontică prin ἀγάπη. Sfântul Maxim ne ajută să distingem adevăratul sens al iubiri față de semeni, comparând diversele forme de exprimare ale acesteia: „Oamenii se iubesc unii pe alții, fie în chip vrednic de laudă, fie în chip vrednic de ocară, pentru aceste cinci pricini: sau pentru Dumnezeu, cum iubește

cel virtuos pe toți, atât pe cel virtuos, cât și pe cel ce încă nu este virtuos; sau pentru fire, cum iubesc părinții pe copii și invers; sau pentru slava deșartă, cum iubește cel slăvit pe cel care îl slăvește; sau pentru iubirea de arginți, cum iubește cineva pe cel bogat pentru a primi bani; sau pentru plăcere, ca precum ce-și iubește stomacul și cele de sub stomac. Dreptatea cea dintâi este vrednică de laudă, a doua este mijlocie; iar celelalte sunt pătimașe".[13]

Acum putem discerne și preciza că iubirea față de sine se circumscrie ca element constitutiv al triadei interontice, ca agape. Iar iubirea de sine ca agape va rămâne închistată în eul propriu, fiindcă se **interconditionează reciproc cu iubirea agapică față de Dumnezeu și față de semeni**. Adică, eu îl iubesc pe Dumnezeu și pe semeni ca pe mine însumi, dar în același timp mă iubesc și pe mine însumi cu **iubirea-agape** cu care îl iubesc pe Dumnezeu și pe semeni. Pe bună dreptate putea spune Fericitul Augustin că „numai acela se iubește pe sine care iubește pe Dumnezeu"; sau „cu cât mai mult ne iubim pe noi înșine, cu atât iubim mai mult pe Dumnezeu".[14] Deci „numai cel ce iubește pe Dumnezeu se iubește pe sine".[15] În felul acesta iubirea agapică față de mine va fi impulsionată de iubirea față de Dumnezeu și față de semeni. Va fi însăși duhul iubirii-agape a lui Dumnezeu de care mă împărtășesc. Aceasta este **iubirea de sine deschisă**, care primește în suflet nu numai pe prieteni, ci și pe cele mai decăzute ființe umane, spre a le căuta germenele de lumină în noroiul ființelor lor, în care s-au afundat, spre a le reda demnitatea (valoarea) chipului lui Dumnezeu, și a-i face frați în aceeași iubire agapică a lui Hristos. Și cu cât mă desăvârșesc mai mult în această iubire agapică a lui Hristos, cu atât mă desăvârșesc ca persoană (fiindcă persoana înseamnă intenționalitate spre comuniune) și îmi desăvârșesc mai mult ființa în sfințenie. Prin iubirea agapică față de mine însumi trec de humusul vremelniciei în sfera luminoasă a devenirii epectatice în veșnica comuniune cu Tatăl, prin Hristos în Duhul Sfânt.

De aici vedem superioritatea iubirii agapice de sine, față de philautia aristotelică, atât ca sferă de acțiune, cât și ca intensitate și durată, fiindcă megalopsyhia și eleutheriotes la care ajungea philautia cuprindeau numai pe prieteni, nu avea pecetea jertfelniciei totale, și

dispăreau în timp, lăsând cel mult un nume bun.

Dar chiar și numai aceasta evidențiază iubirea de sine ce nu vrea să se lase cuprinsă de ireversibilitatea timpului: „Tot ceea ce faci pentru tine, piere odată cu tine. Numai ceea ce faci pentru alții, aceea rămâne" (inscripție grecească).

6. Motivația psihologică a philautiei ca iubire agapică

Dacă Sigmund Freud vede în **inconștient** întregul fond al vieții psihice, acesta va avea un caracter închis-lăuntric, fiindcă nici sinele, nici eul, nici supraeul freudian nu au o adresare socială. Față de mult-discutata gândire psihanalitică întemeiată de S. Freud, se propune o psihologie „integralistă", abandonându-se gândirea individualistă egocentrică în care persoana apare un sine închis în eul său. Printre alții vom semnala numele unui savant mai aproape timpului nostru, și anume pe întemeietorul școlii de psihiatrie timișorene, Eduard Pamfil, care în cartea sa reprezentativă, întitulată „Persoană și devenire" (Editura științifică și enciclopedică, București, 1976), demonstrează că „persoana desemnează organizarea unitar-dinamic a celor mai reprezentative trăsături ale insului dezvoltat plenar și întregit... Persoana este unicitatea ireductibilă și irepetabilă a ființei om" (p.17). Arătase mai înainte Athanase Joja că „ego" **nemodelat de ceilalți este o abstracție**. Contrar aparențelor, eul este o categorie socială, adică presupunând pe „tu" și pe „ei", pe ceilalți. J. P. Sartre spune că posibilul cel mai individual este interiorizarea și îmbogățirea unui posibil social. **H. Ey** demonstrează că „eul social este încorporarea mediului social înăuntrul persoanei". **Personalismul**, reprezentat de E. Mounier, J. Lacroix, reduce universul la persoană, **aceasta fiind guvernată de principiul divin**. **A. Reck** arată că „întregul univers este o asociație de euri, care comunică între ele, **Demiurgul fiind centrul lor creator**". **Antropologia fenomenologică** prin **Max Scheler evidențiază faptul că „fiecare își are propriul său microcosmos de valori", iar specificul uman îl redă totdeauna „omul căutător de Dumnezeu"**. **A. Machado** subliniează că „o inimă solitară nu este o inimă adevărată. Sentimentul meu nu este exclusiv al meu, ci mai degrabă al nostru...

Fără a ieși din mine însumi, îmi dau seama că sufletul îmi vibrează alte suflete și că inima mea cântă mereu în cor, chiar dacă propriul meu glas mi se pare a avea timbrul cel mai frumos..."

Eduard Pamfil, printr-un sistem original de gândire, demonstrează că persoana umană nu este eul în sine, ci ea se structurează într-un laborator triontic format din eu-tu-el. „Persoana ne apare ca organizarea cea mai complexă și optimă pentru realizarea a două procese unitare și indisociabile: cunoașterea de sine și cunoașterea lumii, ceea ce reprezintă în fond sinteza dintre subiectiv și obiectiv".

Să facem însă mai apropiată cunoștință cu laboratorul triontic al persoanei.

Eu (numită ipseitate) este **polul formal al persoanei**. Sub numele de monotic reprezintă forma instinctiv-afectivă a omului, forma bio energetică. Este elementul rudimentar al psihismului (protopsihism, sau prepsihism). În fond o sumă de „forțe oarbe", ca o „derulare oarbă", „fără judecată", „fără planificare", amoral. Are însă întipărită calitatea de comunicare și deschidere, ca sursa lor de energie.

Tu (tuitatea) **este polul structural al persoanei.**

Ipseitatea ca tensiune energetică posedă afectivitatea ca pe un „câmp de forță" care manifestă o formă autocinetică, asemenea unei flăcări ce încălzește psihismul. Afectivitatea prezintă totdeauna necesitatea de comunicare, fiindcă nu există afectivitate între ființe care nu comunică.

Așa cum ordinea unui sistem se împlinește ca identitate în univers prin interacțiunea elementelor, tot astfel și Microcosmosul primește identitatea prin interacțiune. Tu apare ca o replică, un răspuns în ontologia persoanei, fiind atras de afectivitatea autocinetică al lui Eu, ca necesitate de comunicare, rezultând „alter-ego"-ul. Raportul EU-TU este de delimitare, asemenea unei hârtii pliate în două. Ipseitatea este „matricea preparatoare a tuității" care la rândul ei „reprezintă polul afectivității și **al iubirii**, funcționând antientropic". Trebuie precizat că în domeniul afectivității distingem două forme: afectivitatea bazală sau **timia (holtimia)** definită ca o „culoare emotivă pe care o are existența în desfășurare... Este o funcție neîntreruptă în raport cu câmpul de conștiință și oscilează ca el. În al doilea rând sunt afectele care desemnează direcțiile de desfășurare a vieții sufletești, cuprinse în trei mari categorii de atitudini interioare: **dorință, plăcere și neplăcere**. În raport cu holotimia, afectele apar ca o energie conștientizabilă, modulată, polarizată și comunicată. În același timp, afectivitatea este **cunoaștere**, ca o tensiune „alter ego"-ului – a identității personale spre **noutate**, încât **„din nemișcarea imediată a identității s-a iscat neliniștea mișcării"**.

El (illeitatea) este **polul sistemic**. Tuitatea are rolul de a **trezi** conștiința, rămânând subiectivă. Obiectivitatea noetică a persoanei este cenzurată prin al treilea pol: **illeitatea.** Persoana este o continuitate temporo-spațială, și se realizează astfel: ipseitatea este atemporo-spațială. Tuitatea este spațială (**aici**). Illeitatea este temporară (**acum**). Astfel persoana devine dinamică și deschisă spre comuniune cu alte persoane. „dimensiunea definitorie a omului constă în nesfârșita încercare de a anticipa viitorul util". Această „tendință de optimizare prospectivă îl definește ca singură ființă creatoare de valori". În planul de comunicare EU-TU apare o tensiune de comunicare mereu corectată prin construirea spiralei de cunoaștere ce se desăvârșește în illeitate. Astfel illeitatea este o angajare axiologică a persoanei. El nu este o alteritate oarecare, ci însăși **rădăcina generoasă** a ființei umane. Astfel se ajunge la **psihologia morală**. **Comunicarea** înseamnă „complicitate" omenească, iar **cunoașterea** fiorul sacru al comuniunii. Astfel „antroposul semnifică forța „solară" de opțiune pentru valori", încât **„întreaga viață psihică stă sub semnul inteligenței și e regizată de ea"**. Aceasta stabilește raportul dintre conștiință și lume. Ea este o structură dinamică a psihismului. Inteligența operează cu o materie primă informată, asemenea unui „laborator" experimental care tinde permanent să realizeze o adaptare sistematică. Este rezervorul modelelor de comunicare și matricea preparatoare a **valorilor morale**, care ne conferă calitatea de **persoane etice**, adică dimensiunile de umanitate, creație și generozitate... Persoana umană e unică prin această matrice de altruism, de coeziune solidară, reciprocă și mereu perfectibilă. Complementaritatea logic-axiologic determină ca illeitatea să funcționeze deontic (ca o modalitate normativă) și persoana umană să fie concret modelată prin actul moral.

Putem spune că **interonticul** persoanei este format din trei mișcări definitorii ale psihismului, care se completează și se opun reciproc într-o interacțiune dialectică, având ca rezultat fondarea suportului unic al trăirii personante, din care derivă sentimentul continuității vieții sufletești. Eul nu este for de dezbatere, ci capacitatea arhaic-primitivă de mișcare, de complementaritate echilibrată, deplină și spontană cu Tu. Fără Tu persoana nu ar ști că există. Tu este un maxim de asemănare, iar EL este optimul de deosebire. Fără acest EL persoana nu ar ști cine este, nu ar avea nume, nu ar fi noetică, empatică și morală sau creatoare. Deschiderea lui EU și TU (similar dar nu identic), rezultând un alter-ego, asigură sentimentul unității și continuității de sine, plus constelarea lui EL (polul apreciativ, valorant, sancționant, proiectiv) ne asigură dinamismul continuu inovator.

Astfel, persoana este acordul unui instrument polifonic în care fiecare coardă sună sincron cu alte două. Între aceste corzi care au un raport constant, se realizează o continuă perindare de raporturi care generează o nesfârșită varietate de armonii melodice. Aceste fenomene ireductibile pot fi invocate ca expresie a naturii interontice a persoanei, care sub nivelul organizării triontice se găsește doar într-un plan general nestructurat, ca o materie de preparare personantă și noetică.

În această situație de preparare, cei trei poli nu cooperează sindinamic și deci pot fi individualizați... În momentul când polii se cuplează, ciclul personant se închide, polii își pierd identitatea și rezultă o organizare de rang superior, cu proprietăți inedite, ceea ce **semnifică de fapt saltul în persoană.** Interonticitatea ființei se înscrie astfel în dialectica lui „a fi" și cea a lui „a avea", respectiv o continuă raportare metodologică la un constructivism prospectiv. Văzând natura pulsatorie a persoanei ca și comprimare și dilatare către lume, se poate stabili că numai **omul etic poate modela integral complexitatea fenomenului numit persoană**. În afara de angajarea morală introspecția și cunoașterea nu mai indică nimic. „Numai la acest nivel al închegării supreme, «risipa» de generozitate înseamnă de fapt conservare și zborul timpului poate fi reversibil..."

„Nu există fenomen de cunoaștere în unicitatea individuală, decât după ce s-a modelat ontogenetic și psihogenetic pe comunicarea

triadică"... Fără comunicare cu alții individul nu se poate construi psihic. Deoarece însăși ontogeneza persoanei ne prezintă insul ca fiind construit din relații interpersonale, prin dăruire către altul, dar și prin preluarea altuia; finalul acestei evoluții este **posibilitatea comunicării** care... împlinește și realizează. Imposibilitatea atingerii acestui nivel reprezintă un eșec sau o deviere a evoluției".[16]

L-am lăsat pe Eduart Panfil, cel care a slujit mai multe decenii catedra de psihiatrie, să-și mărturisească crezul și să ne convingă asupra faptului că Eul uman este o realitate neîmplinită, și că numai persoana definește conștiința umană spre devenire axiologică. Iar persoana structurată în laboratorul incandescent al trionticității, se definește ca **iubire**, concretizată în generozitate și altruism. Nimic mai potrivit decât să vezi în om chipul lui Dumnezeu și ascensiunea devenirii sale axiologice după asemănarea Creatorului său.

Când i s-a spus lui Eduart Panfil că a „dăltuit" persoana umană după chipul Sfintei Treimi (vezi D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București, 1978, p. 306-309), a zâmbit discret și inteligent... Nu a dorit să o facă dar a reușit... D. Stăniloae spunea că acest studiu poate prezenta mult interes pentru psihologia creștină, și e bine să i se acorde atenție... Oricum E. Panfil a reușit să ne convingă printr-un sistem coerent de gândire că persoana umană nu este egoism, ci altruism... Iar philautia nu poate avea alt înțeles și altă aplicare.

7. Aspecte ale iubirii de sine

Motivația iubirii de sine rezidă în faptul că orice om reprezintă o valoare[17], și am văzut că de natura iubirii aparține capacitatea sufletului omenesc de a se orienta și cultiva valorile. În special iubirea de sine se raportează la ființa proprie ca valoare. Și cum ființa omului este formată din suflet și din trup, iubirea de sine se va referi atât la valorile sufletești, cât și la cele trupești, spre a le cultiva spre desăvârșirea ființei proprii.

a) Iubirea față de suflet

Iubirea față de suflet se bazează pe faptul că sufletul omenesc reprezintă suflarea divină, și are o valoare veșnică, fiind nemuritor: „Ce

ar folosi omului de ar dobândi lumea toată, iar sufletul și l-ar pierde? Sau ce va da omul în schimb pentru sufletul său?" (*Matei* 16, 26). Fiind suflarea divină a nemuririi, sufletul omului reprezintă chipul lui Dumnezeu, și are în sine chemarea devenirii continue, până la atingerea asemănării cu Dumnezeu. Adică a cultivării neîntrerupte a sfințeniei și iubirii, fiindcă asemănarea cu Dumnezeu este o chemare ce nu poate fi egalată. Prin chipul lui Dumnezeu în el, omul reprezintă valoarea supremă a creației în univers. Demnitatea chipului lui Dumnezeu se afirmă prin cele două constitutive ale sale: rațiunea și libertatea. Acestea afirmă calitatea demiurgică a omului în univers, făcându-l împreună lucrător cu Dumnezeu la desăvârșirea creației, și în același timp responsabil de împlinirea menirii sale.

Iubirea față de suflet pretinde o permanentă preocupare a dezvoltării continue a ceea ce reprezintă valoare a sufletului cu referire la cele trei funcții ale sale: intelect, voință și sentiment. Iar valorile sufletului se cultivă și se dezvoltă mereu prin **educație**. Educația formează caracterul religios-moral prin statornicia în virtute, care duce la sfințenia vieții. Încă din antichitate, cei ce cu adevărat s-au iubit pe sine, au căutat să cultive demnitatea proprie prin modelarea firii, sau a naturii, spre perfecționarea ei. Astfel, educația va purta numele de „therapia tes psihes". Idealul educației era **kalokagothia**, adică cultivarea a tot ceea ce este frumos și bun, atât sub aspect fizic, cât și sufletesc. În creștinism kalokagothia va fi înlocuită cu **filocalia**, ca iubire a frumuseților duhovnicești. Și așa cum la **kalokagothia** se ajungea prin neîntrerupte exerciții de cultivare, deopotrivă a calităților trupești și sufletești, tot astfel și filocalia va antrena sufletul spre desăvârșirea vieții duhovnicești, prin dobândirea **apatheiei,** ca eliberare de sub dominarea patimilor și a poftelor egoismului vulgar.

În același timp cultivarea sufletului prin educație are o sferă foarte largă de acțiune, privind adeziunea și colaborarea cu toate formele culturale care contribuie la zidirea sa, fie religioase, fie laice; precum și la alte manifestări cultural-artistice care sunt folositoare, după îndemnul apostolic: „câte sunt adevărate, câte sunt cinstite, câte sunt curate, câte sunt iubite, câte sunt cu nume bun, orice virtute și orice laudă, acestea să le gândiți" (*Filipeni* 4, 8). Prin discernământul moral sau

dreapta socoteală, creștinul e chemat ca „toate să le cerceteze și să țină ceea ce este bun" (*I Tesaloniceni* 5, 21); „toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc; toate îmi sunt îngăduite, dar eu nu mă voi lăsa stăpânit de ceva" (*I Corinteni* 6, 12).

b) Iubirea față de trup

Iubirea față de trup reprezintă o cerință naturală impusă de simțământul de conservare înscris de Dumnezeu în viața noastră biologică. De aici și constatarea Apostolului că „nimeni nu și-a urât vreodată trupul, ci îl hrănește și îl încălzește, precum și Hristos Biserica" (*Efeseni* 5, 29). Apostolul folosește această imagine a iubirii firești față de trup, unanim recunoscută și acceptată, spre a motiva și ilustra modul în care bărbații trebuie să-și iubească femeile, ca pe trupurile lor. „Cel ce-și iubește femeia pe sine se iubește" (*Efeseni* 5, 28). În același timp, iubirea de sine rămâne și un model tainic pentru iubirea dintre Hristos și Biserică, Trupul Său (*Efeseni* 5, 29). Dar, de aici trebuie să deducem și reversul, în sensul că adevărata iubire de sine trebuie să fie raportată la cea dintre Hristos și Biserică. Iar această iubire este plină de har și sfințenie. De aceea, **așa cum trebuie să ne iubim sufletul spre desăvârșirea duhovnicească, tot spre aceeași desăvârșire trebuie să se îndrepte și iubirea față de trup.**

Motivația iubirii față de trup are în creștinism o argumentare specifică și deosebită de concepțiile filosofice și religioase care declarau materia ca sediu al răului. Astfel, după învățătura creștină nu numai sufletul nemuritor reprezintă o valoare de esență divină, ci și trupul intră în contextul creației lui Dumnezeu. Dacă întreaga creație a fost adusă la existență prin cuvânt, trupul omului a fost adus la existență prin participarea directă a lui Dumnezeu, primind împreună cu sufletul aceeași chemare spre desăvârșire. Chiar dacă trupul, după căderea în păcat a omului, a devenit arena dezlănțuirilor oarbe a instinctelor înrobitoare și degradante, totuși Dumnezeu apreciază mai departe că tot ce a ieșit din mâna Sa nu poate fi rău în sine. Așa că și trupurile reprezintă pe mai departe o valoare căreia Dumnezeu îi acordă o prețuire asemenea sufletului. Faptul că Fiul lui Dumnezeu ia trup ca al nostru, demonstrează că materia nu e rea în sine, și nici nu poate fi acuzată

singură de vina păcatului. Același lucru îl demonstrează și învierea Domnului cu trupul, iar înălțarea Sa cu trupul la cer, înseamnă maxima lui sanctificare prin introducerea lui spiritualizată în cadrul Sfintei Treimi. Valoarea morală a trupului se evidențiază și prin aceea că el are menirea de a fi „templu al Duhului Sfânt" (*I Corinteni* 6, 19) și „mădular al lui Hristos" (*I Corinteni* 6, 15). Însăși faptul că Mântuitorul ne-a lăsat Trupul și Sângele Său peste veacuri spre iertarea păcatelor, dovedește că trupul omenesc are o valoare cu totul deosebită în fața lui Dumnezeu: „Cel ce mănâncă trupul meu și bea sângele meu are viață veșnică și eu îl voi învia în ziua cea de apoi. Căci trupul meu este adevărata mâncare, și sângele meu este adevărata băutură" (*Ioan* 6, 54-55). Așadar, deși trupul este muritor, el va fi alături de suflet judecat de Dumnezeu și repartizat spre osânda sau fericirea veșnică.

În felul acesta, iubirea față de trup atrage toată îngrijirea ce i se cuvine. Tocmai aceasta trebuie analizată cu discernământ și responsabilitate pentru a pune în valoare tot ceea ce îi este necesar și folositor spre împlinirea lui veșnică întru sfințenia la care este chemat alături de suflet. Sunt în acest sens concludente cuvintele Apostolului, care l-au convertit pe Augustin, abătându-l pentru totdeauna de la neîmplinita iubire de sine: „Noaptea este înaintată, iar ziua s-a apropiat. Să lepădăm deci lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm cu armele luminii. Să umblăm cuviincios ca ziua, nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pismă; ci îmbrăcați-vă în Domnul Iisus Hristos, și **grija de trup să nu o prefaceți în pofte**" (*Romani* 13, 12-14).

8. Mortificarea și spiritualizarea

Pornind de la concepția că păcatul a produs o totală ruinare a firii omenești, Martin Luther emite o teorie negativistă și pesimistă privind iubirea de sine, afirmând că aceasta este de-a dreptul păgubitoare fiindcă se confundă cu egoismul vulgar. De aceea, spune întemeietorul Reformei, iubirea de sine este o falsă noțiune prin aceea că se opune de-a dreptul iubirii față de Dumnezeu și față de semeni, singurele valabile ca obiective morale ale sufletului omenesc. Desigur, concepția marelui

reformator și a celor ce i-au urmat este unilaterală și lipsită de perspectivă creatoare, purtând pecetea convingerilor sale pesimiste asupra naturii umane, căreia îi neagă libertatea devenirii axiologice.

O altă exagerare în ceea ce privește iubirea de sine este întâlnită în practica **mortificărilor**, mai ales în romano-catolicism, unde accentul spre desăvârșirea vieții spirituale pornește de la imitarea patimilor Domnului. Sfântul Apostol Pavel s-a referit într-adevăr la faptul că își „chinuiește trupul și îl supune robiei, ca nu cumva propovăduind altora, eu însumi să mă fac netrebnic" (*I Corinteni* 9, 27). Apostolul se referă la asceza trupului pentru a-l aduce în acord perfect cu aspirațiile duhovnicești ale sufletului.

Sfântul Apostol Pavel referindu-se la trup, introduce expresia: τό σῶμα τῆς ἁμαρτίας (*Romani* 6, 6), facând oarecum deosebire între mintea care slujește legii lui Dumnezeu și trupul care slujește legii păcatului (*Romani* 7, 25). În fond Apostolul nu vizează trupul în sine, ca singurul vinovat asupra stării de păcătoșenie, ci se referă în mod expres la viața după trup: κατά σάρκα, sau pe cei ce sunt: έν τη σαρκί, adică supuși sau înrobiți patimilor sau poftelor trupești. Acestea sunt redate de Apostol sub numele de αράξεις του σωματος, în sens de practici ale trupului. Se poate face astfel deosebirea clară între cei ce trăiesc după trup, adică înrobiți patimilor trupului, și acțiunea de necontenită înnoire a Duhului care va face vii trupurile muritoare datorită păcatului: „Cei ce sunt în Hristos Iisus nu umblă după (conform) trup, ci după duh" (*Romani* 8, 1). „Cei ce sunt în trup nu pot să placă lui Dumnezeu. Dar voi nu sunteți în trup ci în duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi... Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar duhul este viață pentru îndreptățire. Iar dacă duhul celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi, cel ce a înviat pe Hristos din morți **va face vii și trupurile voastre cel muritoare, locuind în voi Duhul Lui**" (*Romani* 8, 10-11). „Drept aceea, fraților nu suntem datori trupului ca să viețuim după trup; că dacă viețuiți după trup, veți muri; iar dacă veți omorî cu Duhul **faptele trupului**; căci, câți sunt mânați de Duhul lui Dumnezeu, sunt fii a lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 13-14).

Este interesant acest dialog dintre materie și spirit, de multe ori conflictual și dramatic. El este impulsionat de insațiabila foame a

spiritului după valorile absolute... E chiar lăudabilă dedicarea pentru triumful idealului frumuseții morale, cum spunea Aristotel. Dar e și mai lăudabil atunci când eroismul duhovnicvesc face să triumfe dragostea pentru Dumnezeu în fața humusului vremelniciei acestei vieți... așa numitele **„mortificări"** intră la acest capitol, cu condiția **eutaxiei,** adică a respectării regulii de acțiune după modelul și îndrumarea Apostolului: „și chiar de se va lupta cineva nu se încununează, dacă nu se va lupta după **regulă**" (*II Timotei* 2, 5). Pentru aceasta vom arăta că exagerările sunt nu numai ne-naturale, ci de-a dreptul dăunătoare.

S-a exagerat prea mult asupra formei exterioare a ascezei în spiritualitatea romano-catolică, mergându-se până la autoflagelațiile pline de brutalitate, pe care psihologia modernă privindu-le numai din afară, refuzând motivația lor duhovnicească, le trece pe lista formelor patologice de **masochism.** Totuși, trebuie să recunoaștem că exagerări s-au făcut. Iar pentru a fi mai expliciți, le vom ilustra doar cu două exemplificări concrete, luate la întâmplare. Despre Roza de Lima, bunăoară, tânără și frumoasă, se spune că refuzând sfaturile mamei sale de a ieși în lume, preferă practicile care să imite durerile Golgotei, cu o inexplicabilă suferință fizică. De pildă, printre cununa de flori cu care își acoperise capul, își fixase un ac ce necontenit îi înțepa fruntea, deschizând hemoragia. Iar când pe cap și-a pus un voal, sub el se afla o cunună cu cuie. Când fără să vrea, tatăl său îi atinse capul, fruntea i se umplu de sânge... Apoi, pentru a-și petrece noaptea în priveghere, izgonind somnul, stătea atârnată de o cruce instalată în camera ei; iar pentru a-și ține capul vertical, părul îi era legat cu un cui. Obișnuia chiar să poarte în spate o cruce greoaie, până la extenuare fizică, pentru a reactualiza suferințele crucificării Domnului în trupul și viața ei.[18] Și tot spre exemplificare negativă am mai putea adăuga asociația flagelanților organizată de Ioachim de Floria în așteptarea parusiei Domnului, „programată" de ei pentru 1260. Aceasta a devenit până la urmă o adevărată mișcare internațională, extinzându-se în nordul Italiei, apoi în Germania, Polonia și Provinciile Slovace. Dezbrăcați până la brâu, flagelanții mergeau în procesiuni, biciuindu-și trupul până la sânge... Și exemplele pot continua...

Exagerări ale ascezei exterioare, care au mers până la pierderea

demnității, măsurii și decenței nu au lipsit, desigur, nici în Răsăritul creștin. Despre Evagrie din Pont, descoperitorul celor opt duhuri ale răutății, cunoscute în morala creștină ca păcate capitale, aducătoare de moarte, se spune că fiind „vizitat" de demonul desfrâului, și-a găsit remediul stând toată noaptea într-un puț cu apă rece. E adevărat că demonul nu l-a mai ispitit, dar și-a șubrezit sănătatea pentru tot restul vieții... Tot despre el se spune că săvârșind o dată păcatul necinstirii lui Dumnezeu, s-a autopedepsit retrăgându-se într-o singurătate dură, atât de dură, încât după o bună bucată de timp, făcându-și apariția printre oameni, murdar și plin de bube, arăta ca un „animal fără minte".[19]

Pe lângă acestea, sunt istorisirile despre călugării care se închideau în chilii, așa de mici încât nu puteau să stea în picioare, nici să stea jos, ci într-o poziție foarte incomodă... Alții purtau lanțuri grele de fier, sau stăteau zidiți în chilii mai mulți ani; sau petreceau afară toată vremea, atât în arșița verii, cât și în gerul iernii. Alții nu stăteau niciodată jos, ci stăteau în picioare; alții nu dormeau, sau dormeau foarte puțin; unii mâncau numai verdețuri crude, sau mâncau o dată pe zi, o dată la două zile, sau o dată pe săptămână; unii își duceau viața pe stâlpi, etc.[20]

De aici vedem că așa cum egoismul cu convoiul de destrăbălări constituie o extremă în abordarea corectă a iubirii de sine, tot astfel și aceste practici ale ascezei externe, sunt tot extreme care compromit sensul adevăratei iubiri de sine ca desfășurare în sfințenie, fiindcă confundă mijlocul cu scopul. iată ce spune în acest sens Sfântul Simion Noul Teolog: „... putem să practicăm orice fel de nevoință (asceză), totul este în zadar dacă nu luptăm să ne facem o inimă fără răutate, simplă, dreaptă, smerită, blândă. Numai într-o astfel de inimă se răspândește, respiră și locuiește ca într-o locuință plăcută harul divin al Duhului Sfânt". Această regulă a spiritualizării vieții ca adevărată iubire de sine, o putem concretiza și cu următoarea îndrumare duhovnicească a starețului Leonid (1768-1841) de la mănăstirea Optina (Rusia) adresată unui frate, care din prea mult zel săvârșea greșeala de a face din mijloc, scop al spiritualizării vieții. Se spune că un frate de la mănăstire cerea mereu starețului Leonid să-i dea voie să-și pună lanțuri... Starețul... i-a explicat timp îndelungat... că sensul ascezei nu

stă în purtarea lanțurilor. Fratele stăruia totuși în cerere. În sfârșit, spre a da o lecție bună fratelui starețul chemă pe fierarul mănăstirii și îi zise: dacă vine la tine un frate și îți cere să-i făurești lanțuri grele, să-i dai o palmă. Fierarul a făcut întocmai. Fratele surprins (de palma primită), își pierdu calmul și îi răspunse fierarului la fel. Amândoi se plânseseră starețului. Atunci starețul Leonid zise fratelui: cum poți să îndrăznești a lua lanțurile, când nu ești în stare să primești nici o palmă întru smerenie. De aici vedem că purtarea lanțurilor nu poate fi scop în sine. La adevărata înduhovnicire se ajunge prin înfrânarea mâniei, prin smerenie, prin dragoste.[21] Acestea sunt adevăratele forme ale iubirii de sine, pe care necontenit trebuie să le cultivăm ca scop al desăvârșirii și sfințeniei vieții.

Formele eronate de cultivare a sfințeniei ca iubire de sine se datoresc, spun oamenii înduhovniciți, lipsei de **discernământ spiritual**, cunoscut în limbajul lor sub numele de **dreaptă socoteală**. Să dăm cuvântul unuia dintre ei: „...știu pe mulți care și-au topit trupul cu postul și cu privegherea și au petrecut în pustietăți, iar cu sărăcia atât s-au nevoit, încât nici hrana cea de toate zilele nu-și luau pe seama lor, și la atâta milostenie s-au dedat încât nu le-ar fi ajuns pe lume ca să le împartă. Dar după toate acestea au căzut din virtute și s-au rostogolit în păcat. De ce? Pentru că nu au avut **darul deosebirii**, **dreapta socoteală**. Căci aceasta învață pe om să se păzească de ceea ce întrece măsura în amândouă părțile și să meargă pe **calea împărătească**. Ea nu lasă să fim furați prin înfrânare peste măsură, de cele de-a dreapta, dar nici să fim trași prin nepăsare și moleșire de cele de-a stânga... În dreapta socoteală este înțelepciunea... și nici o virtute nu se naște și nu rămâne neclintită până la urmă fără dreapta socoteală“.[22]

Din cele până aici tratate vedem că adevăratul sens al mortificării nu se referă la „nimicirea“ trupului, ci la „omorârea în noi a **faptelor trupului**“ (*Romani* 8, 13). Iar faptele trupului sunt indicate de Sfântul Apostol Pavel ca acțiuni împotriva lucrării Duhului Sfânt în scopul sfințirii vieții noastre. Ele sunt redate sub numele de τά έργα της σαρκός („fapte ale cărnii“ – *Galateni* 5, 19). Interesant este faptul că acest generic cuprinde și pervertirile duhovnicești. Adică, fapte ale trupului nu sunt

numai „desfrâul, necurăția, necumpătarea, uciderea, chefurile, ci și slujirea idolilor, vrăjitoriile, vrajbele, certurile, invidia, gelozia, întărâtări, gâlcevi, dezbinări, erezii...“ (*Galateni* 5, 19-21). Toate acestea trebuie omorâte, fiindcă „cei ce sunt al lui Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele“ (*Galateni* 5, 24). Așa că mortificarea are un caracter integral și afirmativ. **Integral**, fiindcă cuprinde toate faptele dăunătoare sfințeniei; și **afirmativ**, pentru că nu are ca obiect acte spectaculare împotriva trupului. Ea este redată de Sfântul Simeon Noul Teolog într-o formulă de aur, care îi dă adevărata valoare a sfințeniei, ca o aureolă divină: ζωοποιος νέκρωσις = moarte făcătoare de viață.[23] Așa cum prin Botez – spune Apostolul – noi ne îngropăm cu Hristos, ca să înviem împreună cu El (*Romani* 6, 1-6), tot astfel această moarte față de păcat se va transforma în înviere, prin duhul de viață făcător al lui Hristos cel înviat. Dar dacă această mortificare nu va fi făcătoare de viață, rămânând o simplă imitație formală a jertfei de pe Golgota, ea își va pierde sensul adevăratei iubiri de sine ca sfințenie a vieții, chiar dacă la un moment dat are pretenția că reprezintă iubirea adresată a lui Dumnezeu... Fiindcă în **iubirea față de Dumnezeu se cuprinde organic și funcțional, după cum am văzut, și iubirea față de semeni, precum și iubirea față de mine însumi**... De aceea, spiritualitatea Bisericii Răsăritene inspirându-se din **bucuria pascală** va accentua cu precădere triumful învierii ca transfigurare spre sfințenie, deopotrivă a sufletului și a trupului. Pledoaria va fi deci nu pentru **mortificarea trupului, ci pentru spiritualizarea lui.**

Pornind de la cuvintele Apostolului că nu numai sufletul este al lui Hristos, ci și trupul (*Coloseni* 2, 17), pe care Duhul Sfânt îl poate transforma într-un templu al Său (*I Corinteni* 6, 19), se stabilește o legătură interioară între materie și spirit, cu posibilitatea transfigurării materiei, spre îndumnezeirea ei. Evidența posibilității transfigurării trupului o demonstrează schimbarea la față a Domnului, sau transfigurarea Trupului Său înviat și înălțat la dreapta Tatălui, devenit putere de sfințire și îndumnezeire a materiei prin lucrarea Sfântului Duh care îi este interior. Lucrarea de sfințire a materiei prin acțiunea harului Sfântului Duh o dovedește și existența moaștelor ca păstrătoare a nestricăciunii materiei. Și mai mult decât atât, pentru a arăta

frumusețea pulsatorie a dumnezeirii în nestricăciunea moaștelor, acestea devin izvorâtoare de mir, transfigurând astfel miasma specifică degradării și alterării materiei lipsită de viață, în parfumul înmiresmat de harul dătător de viață al Sfintei Treimi.

Posibilitatea transfigurării materiei de către spirit are și un **temei științific**, dat de faptul că materia reprezintă concentrare de **„energie și calități logice“**, iar spiritul îi poate fi interior. „Spiritul nu se confundă cu materia, fiindcă sufletul rămâne suflet, iar trupul rămâne trup, dar între spirit și materie există o legătură interioară, care face posibilă transfigurarea materiei din interior prin lucrarea Duhului Sfânt în Hristos și Biserică. Acesta este și motivul pentru care Taina creștinismului în viziunea ortodoxă, este taina materiei transfigurate în Hristos. După vreme îndelungată, fizica fundamentală a început și ea să progreseze în aceeași direcție. După ce secole de-a rândul cultura europeană a fost dominată de opoziția carteziană dintre spirit și materie (res cogitans și res extensa), care își are temeiul ei tot în gândirea antică de unde a fost preluată de scolastică..., a început astăzi să descopere că particulele elementare ale microcosmosului nu sunt nici numai corpuscule, nici doar unde, ci că sunt în același timp și una și alta“.[24] După cum a arătat învățatul Heisenberg, „starea de complementaritate între aspectul de particulă și cel de undă în materie pune sfârșit pentru totdeauna dualismului cartezian între materie și spirit. Și un aspect și celălalt sunt elementele complementare ale singurei și unicei realități. Astfel se modifică, în profund și ireversibil distincția fundamentală dintre spirit și materie. Și de aici o nouă concepție pe care am putea-o numi **metamaterialism**“.[25] S-a remarcat pe bună dreptate că „această descoperire are un caracter epocal și este mai importantă decât orice revoluție coperniciană, fiindcă din momentul în care materia este atât corpuscul, cât și undă, aceasta înseamnă că materia poate fi transfigurată, că materia se poate spiritualiza și transforma în lumină, așa cum a fost convingerea teologiei patristice... În textul biblic se spune că Domnul s-a schimbat la față înaintea unora dintre ucenicii Săi, astfel încât „fața Lui strălucea ca soarele, iar hainele erau mai albe decât lumina“. Hristos a descoperit astfel ucenicilor Săi Taina împărăției lui Dumnezeu în care drepții vor străluci ca soarele, și ne-a lăsat să constatăm că materia se poate transforma în lumină.“[26]

Dacă la început am arătat că iubirea de sine este cerută de simțul de conservare a vieții, și constituie o virtute naturală, fiind acum la sfârșit, vom conchide că iubirea de sine are ca obiectiv final desăvârșirea sau perfecționarea firii omenești, prin sfințirea deopotrivă a sufletului și a trupului. Acesta este sensul ei major ca împlinire și scop existențial, ca realitate circumscrisă în comuniunea iubirii față de Dumnezeu și față de semeni. Aceasta este menirea omului ca purtător al chipului lui Dumnezeu în el, și aceasta este și „voia lui Dumnezeu: sfințirea voastră“ (*I Tesaloniceni* 4, 3). De aceea, la desăvârșirea vieții omul va ajunge numai prin iubirea de sine în neprihănirea sau sfințenia ei: „după Sfântul care v-a chemat, fiți și voi sfinți în toată purtarea voastră“ (*I Petru* 1, 15). Și astfel, Dumnezeu va fi „preamărit în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu“ (*I Corinteni* 6, 20). Iar această preamărire va fi veșnică, fiindcă „fiii învierii vor fi ca îngerii din cer“ (*Luca* 20, 36).

Note bibliografice

1 L. Robin, *Aristotel*, Paris, 1944, p. 245-246.
2 Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Cine este „ego“ din capitolul VII al Epistolei către Romani*, în rev. Mitropolia Ardealului nr. 3-4, 1959, p. 185-194.
3 *Legum allegoriae*, III, 28.
4 *De Mor. Eccl. I*, 15, 25, P.L. 32, 1327.
5 Idem, col. 1322
6 *De Civitate Dei*, 14, 7, P.L. 41, 410-411.
7 Idem, 14, 28, P.L. 41, 430.
8 *De Mor. Eccl. I*, 15, 25, P.L. 32, 1322.
9 I. Hanshers, *Philantie. De la tendrese pour soi à la charité selon Saint Maxime de Confesseur*, Roma, 1952.
10 Cent. II, 7-8, *Filoc. II*, cit., p.55.
11 Cent. III, 6-8, *idem*, p.78.
12 Răspunsuri către Telasie, *Filocalia II*, cit., p. 55-56.
13 Cent. II, 9, *Filoc. II*, cit., p.55-56.
14 *De Mor. Eccl.I*, 26, 48, P.L. 32, 1331.
15 *De doctrina christiana I*, 35, 39, P.L. 34, 34
16 *Psihologie și informație*, Colecția psiché, București, 1973.
17 Pr. Prof. Dumitru Belu, *Sensul creștin al iubirii față de sine*, în rev. „Studii Teologice“, nr. 5-6, 1958, p. 342.
18 Emil Cioran, *Lacrimi și sfinți*, București, 1991, p. 12-14.
19 Evagrie Pontiacul, *Tratatul practic. Gnosticul.* Studiu introductiv, trad. și

comentarii de Cristian Bădiliță, Iași, 1997, p. 14; vezi și Pr. Prof. Dr. Ioan Coman, *Patrologia*, vol. III, București, 1988, p. 430-435.

[20] Dr. Nicolae Mladin, Mitropolitul Ardealului, *Asceza creștină*, în vol. „Studii de Teologie Morală", Sibiu, 1969, p. 346.

[21] Idem, p. 348.

[22] Sf. Casian Romanul, *Cuvânt plin de folos despre Sfinții Părinți din pustia Sketicii și despre darul deosebirii*, *Filocalia*, vol. II, cit., p. 126-142.

[23] Migul P. S.120, 297 b. c.

[24] Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993, p. 110.

[25] Jean Guitton (Membru al Academiei Franceze), *Dumnezeu și știința*, București, 1992, p. 107.

[26] D. Popescu, op. cit., p. 111.

6. IUBIREA FAȚĂ DE DUȘMAN

În general față de aproapele nostru putem adopta patru atitudini, manifestate prin **răsplătirea**:

1. răului cu rău;
2. a răului cu bine;
3. a binelui cu bine;
4. a binelui cu rău.

Prima formă: răsplătirea răului cu rău este redată prin binecunoscuta **lege a talionului**. A treia: răsplătirea binelui cu bine este specifică vameșilor. Ea constă într-o echitate banală, impusă de natură: „a iubi pe cei ce te iubesc, sau a îmbrățișa cu dragoste numai pe prieteni" (*Matei* 5, 46-47). Forma a patra: a răsplăti binele cu răul este o formă patologică cunoscută sub numele de sadism. În sfârșit, cea de-a doua formă, a răsplăti răul cu bine este iubirea față de dușman. Ea pornește din porunca lui Hristos și reprezintă un îndemn apostolilor: „nu te lăsa biruit de rău, ci răsplătește răul cu binele" (*Romani* 12, 21).

Atitudinea pozitivă, afirmativă față de dușman este o trăsătură naturală a sufletului omenesc. Ea se înscrie în natura persoanei ca ființă socială, chemată să lege și să mențină relații de bună conviețuire cu toți oamenii. Iar dușmanul este în primul rând un om. El este considerat omul de care trebuie să te depărtezi, să te ferești, fiindcă îți produce răul dăunător vieții. Dar în același timp el poate fi și omul de care trebuie să te apropii, nu numai fiindcă la un moment dat, din interes, având nevoie de el, sau de serviciile lui, l-ai putea converti în prieten, ci și pentru faptul că dușmănia, ura și răzbunarea întrețin mereu tensiunea și agitația tulburătoare, improprie sufletului omenesc, și a

relațiilor inter-personale menite să structureze buna dezvoltare creatoare a vieții personale și comunitare....

Există într-adevăr în sufletul omenesc simțăminte de afecțiune, de bunăvoință, de generozitate înnăscute sau dezvoltate prin educație, dar apar și atitudini de aversiune, de invidie, de calomnie, de manie transformată în **ură** și mai ales de **răzbunarea** ce naște discordie și dușmănie între oameni, constituind o adevărată otravă a sufletului. De aceea, adoptarea unei atitudini pozitive față de dușman este antidotul acestei otrăviri sufletești prin eliberarea de tensiunea sufocantă ce te ține mereu într-o însingurare și izolare apăsătoare și nefavorabilă. De aceea, e bine să eviți dușmănia, „trăind în pace cu toți oamenii" (*Romani* 12, 18).

Dar bunele relații pot fi și refăcute printr-o convertire a simțămintelor de ură și răzbunare, în afecțiune și iubire.

Această realitate naturală înscrisă în sufletul omenesc, specifică naturii umane ca persoană deschisă spre comuniune și comunicare, precum și în relațiile inter-personale a fost sesizată și cultivată și înainte de venirea Mântuitorului în lume. E adevărat că mai mult din calculul rațional multe personalități din lumea păgână au socotit că mai de folos le este stăpânirea de sine decât ura și răzbunarea față de cei ce ne-au făcut nedreptate și ne-au tulburat planurile vieții. Și astfel, **mărinimia** ca simțământ natural al persoanei umane, a stăvilit și învins dorința sau setea de răzbunare pornită din ură... Cazul lui Socrate, care înaintea morții nu manifestă nici un fel de atitudine potrivnică față de cei care l-au condamnat pe nedrept, rămâne o pildă de stăpânire de sine, de voință fermă, de caracter și de generozitate...

Pe lângă acest aspect natural de mărinimie față de dușman, pornit din calcul rațional și din interes, întâlnit în lumea păgână, atitudinea pozitivă o întâlnim și pe plan religios în Vechiul Testament. După cum observă Michael Waldman, „datoria și datoriile față de dușmani sunt destul de bine cunoscute în Vechiul Testament; numai că această învățătură e prea puțin accentuată. Ea ne apare încă puternic împinsă în plan secundar, în timp ce în Noul Testament, fiind promovată în frunte, ea devine un principiu de temelie al moralității creștine".[1]

Orest Bucevschi, cercetător inteligent, obiectiv și analitic, dedicând

un studiu substanțial iubirii dușmanului,[2] evidențiază pe baza textelor scripturistice și a exemplelor practice, modul în care este conceput acest precept în morala Vechiului și Noului Testament.

În **morala Vechiului Testament** cărțile Legii și cărțile didactice redau în mod explicit datoriile față de dușman. Astfel, în Lege stă scris: „să nu dușmănești pe fratele tău în inima ta... să nu răzbuni cu mâna ta și să nu ai ură asupra fiilor poporului tău, ci să iubești pe aproapele ca pe tine însuți" (*Leviticul* 19, 17-18); „De vei întâlni boul dușmanului tău sau asinul lui rătăcit, să întorci și să-l duci lui. De vei vedea asinul dușmanului tău căzut sub poveri, să nu-l treci cu vederea, ci să-l ridici împreună cu el" (*Exod* 23, 4-5).

Cartea Proverbelor abundă în recomandări referitoare la atitudinea față de dușman: „Nu te bucura când cade vrăjmașul tău și când se poticnește să nu se veselească inima ta... nu te aprinde împotriva răufăcătorilor... căci cel ce face rău nu propășește" (24, 17-20); „Cel ce se bucură de o nenorocire, nu va rămâne nepedepsit" (17, 5); „Dacă flămânzește vrăjmașul tău, dă-i să mănânce pâine și dacă însetează, dă-i apă, căci numai așa îi grămădești cărbuni aprinși pe capul lui, iar Domnul îți va răsplăti ție" (25, 21-22).

Sfântul Ambrozie admiră faptele lui Iosif care nu se răzbună pe frații săi, spunând că este model de iubire față de vrăjmași înainte ca Mântuitorul să fi dat această poruncă.[3] Sfântul Ioan Gură de Aur apreciază în mod cu totul deosebit lipsa de răzbunare pe care David o arată lui Saul, „câștigând prin aceasta asupra sa însuși o biruință mai strălucită decât cea asupra lui Goliat. Atunci l-au ovaționat femeile, iar acum corurile îngerilor..." Și David nu auzise porunca Mântuitorului „iertați de aveți ceva împotriva cuiva ca și Tatăl vostru cel din ceruri să ierte vouă greșelile voastre"; nu-l văzuse pe Hristos pe cruce... și totuși s-a ridicat până la înălțimea înțelepciunii evanghelice... Unde există o pildă de mai eroică răbdare în suportarea nedreptății?[4]

Pe de altă parte, se consideră că legea talionului și legea răzbunării sângelui ar fi contrare iubirii dușmanului, fiindcă aceste legi impuneau răsplătirea răului cu rău. Sfântul Ioan Gură de Aur arată însă că legea talionului „s-a dat nu pentru a se scoate reciproc ochii, ci ca să ne reținem de teama acestei pedepse, de la astfel de fapte față de alții...

pentru a lega dușmanului mâinile și nu pentru a le îndrepta pe ale tale împotriva lui".[5] La fel și Tertulian arată că această lege s-a dat „pentru a abate prima nedreptate, ca acela care crede în Dumnezeu să aștepte răzbunarea de la Dumnezeu, iar cine este mai puțin credincios să se teamă cel puțin de legile răsplătirii".

După cum vedem, legea talionului, ca și cea a răzbunării sângelui erau necesare în faza de eliberare a poporului evreu din robia egipteană, pentru a stăvili dorințele de răzbunare, și de cruzime generală. Dar aceste legi nu „puteau fi aplicate decât numai în baza unei hotărâri judecătorești și astfel ea nu are, propriu-zis – caracterul de răzbunare, ci de pedeapsă, de **lege judiciară, nu morală**". Apoi, **legea talionului** e mai mult o instituție păstrată din obiceiul antic decât o lege introdusă de Moise și a fost înlocuită mai târziu cu amendă bănească fixată legal, pentru a nu primejdui viața însăși prin aplicarea ei... La fel și legea **răzbunării sângelui**, care în fond nu este decât legea talionului aplicată pentru cazuri de **omor calificat** săvârșit din dușmănie.

În legătură cu problema iubirii față de dușman se mai ridică încă o obiecție, având ca temei cuvintele rostite de Mântuitorul în Predica de pe Munte: „Ați auzit că s-a zis: să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău" (*Matei* 5, 43). **Orest Bucevschi** atrage atenția asupra faptului că trebuie identificat cu exactitate când omul este πλησίος (aproapele) din prima parte a frazei, și când este ἐχθρός (dușmanul) din partea a doua. „**Aproapele**" din prima parte a textului este preluat din *Levitic* 19,18, aparținând poruncii de a iubi pe aproapele (ca pe tine însuți). Acesta este **fratele**, adică conaționalul și prozelitul, cum am văzut când ne-am referit la philia. Partea a doua a frazei: **să urăști pe dușmanul tău** nu apare indicat în textul Scripturilor Sfinte. Mântuitorul îl ia din tradiția rabinică, care prezenta imperativul ce trebuia împlinit fără echivoc... Dacă aproapele este conaționalul, dușmanul nu mai poate fi tot el, fiindcă termenii sunt despărțiți unul de altul. În această situație, dușmanul este **străinul**. Acesta este dușmanul religios și politic al poporului evreu. Ura față de acesta are o **motivație religioasă**, deoarece Iahve ura și El popoarele străine care fiind idolatoare, îi erau dușmane.

Din cele tratate până aici vedem că atitudinea ostilă față de străini

aparține spiritului antichității, iar îndemnurile la iubirea universală sunt marele **novum** pe care îl aduce Hristos – Domnul prin învățătura, faptele și jertfa Sa mântuitoare. De aici și **porunca iubirii** față de dușman rostită pentru prima dată în istorie: „iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce prigonesc" (*Matei* 5, 44; *Luca* 6, 27-28, 35). Care este în fond motivația acestei porunci? Motivul este suprem. El rezidă în imitarea lui Dumnezeu, care este Părintele tuturor și noi toți, fără nici o deosebire de naționalitate, sex, apartenență socială, suntem frați (*Galateni* 3, 28): „ca să fiți fiii Tatălui vostru cel din ceruri, care soarele său răsare și peste cei răi și peste cei buni și plouă peste cei drepți și peste cei nedrepți" (*Matei* 5, 45). Împlinind această poruncă supremă, fiii Părintelui vor putea deveni desăvârșiți în iubire ca Dumnezeu (*Matei* 5, 48), fiindcă „Dumnezeu este iubire, și cine rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu, și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16). În felul acesta putem spune că iubirea față de dușman reprezintă **porunca supremă a iubirii**. Ea are tot un caracter religios, ca și porunca de a urî pe dușmanul nostru, recomandată în timpul activității Mântuitorului. Hristos Domnul schimbă însă această mentalitate. El ne arată că Dumnezeu este Părintele nostru al tuturor, fără nici o deosebire. Iar oamenii, buni sau răi, drepți sau nedrepți, sunt frați întrolaltă, ca fiii ai aceluiași Părinte. Orice om este πλησίος Și numai așa împlinim Legea iubind pe aproapele ca pe noi înșine (*Leviticul* 19, 18). Dar și pe ἐχθρός. îl consideră aproapele nostru, fiindcă și părintele nostru îl socotește astfel. În felul acesta, învățătura despre iubirea față de dușman este „**piatra cea mai de preț din diadema moralei creștine**". Și aceasta pentru că iubirea față de dușman este modul cel mai înalt al imitației vieții duhovnicești al lui Hristos. Prin ea ne identificăm cel mai mult cu viața Lui, după îndemnul Apostolului: „umblați întru iubire, precum și Hristos v-a iubit și s-a dat pe Sine pentru voi, prinos de jertfă lui Dumnezeu" (*Efeseni* 5, 2). Aceasta este, după fericita formulare a lui Orest Bucevschi, „**iubirea crucificată**". Aceasta este – continuăm noi – iubirea **integrală** și biruitoare. Integrală, fiindcă cuprinde în sfera ei de acțiune pe toți, absolut pe toți. Prin ea omul nu se adresează într-un fel lui **plesios** și în alt fel lui **ehthros**, cum am văzut că era în antichitatea

precreștină și în Vechiul Testament. Această iubire integrală este rugăciunea plină de iertare adresată lui Dumnezeu pentru toți oamenii plini de nedreptate, de ură și de răzbunare, rostită pentru prima dată pe Golgota: „Părinte, iartă-le lor că nu știu ce fac“ (*Luca* 23, 34). În același timp este iertarea supremă, din inimă. Este iertarea care uită nedreptățile și ura, pentru ca iubirea să rămână biruitoare și deplină în această lume dominată de întunericul urii și al răzbunării.

Din nefericire însă nu toți au primit la fel mesajul iubirii față de dușman, pe care l-a lăsat Mântuitorul lumii. Pentru același Fr. Nietzsche această poruncă este o adevărată monstruozitate, fiindcă este împotriva firii **Aruncăm natura afară din morală** când spunem: **„iubiți pe vrăjmașii voștri“** – scrie el.[6] În etica lui biologizantă, în care virtutea esențială este forța, prin iubirea dușmanului lezăm și anulăm instinctele de apărare, impuse de natură, întâlnite și în lumea animală, și unanim recunoscute ca legitime... El concepea și promova supraomul dotat cu forță, atât de apărare, cât și de atac. Răzbunarea, îndoita răzbunare este expresia forței sale, fiindcă iertare nu există. Dușmanul trebuie lovit și urmărit până la nimicirea lui... Cu cât mai multă ură, cu atât mai multă forță de răzbunare. Aceasta este lozinca lui într-o lume în care Dumnezeu e mort, și în care este ștearsă noțiunea de păcat și de iubire...

Nu toți sunt de acord însă cu etica biologizantă a lui Nietzsche. Mulți doresc să vadă în om biruința spiritului, continua lui devenire culturală. Și în acest caz promovarea valorilor se schimbă. Iertarea și iubirea generoasă nu mai sunt slăbiciuni, ci calități ale devenirii umane, vrednice de promovat în relațiile interumane. Iată ce scrie un erudit psiholog în acest sens: „În cazurile patologice, de sadism și masochism, ele ajung însă să fie și o plăcere. Nimic mai plăcut decât să vezi capul tăiat al dușmanului, aruncat alături de corp“, spune Suetoniu. Dar această trăire sadică rămâne o emoție de ordin negativ, nu pozitiv. La bine se răspunde cu bine, iar la rău cu dreptate, nu cu răzbunare, spune un vechi proverb chinez. Astfel lanțul răzbunărilor nu se mai termină niciodată, spune Shaw, în *Cezar și Cleopatra*. De aceea puterea de iertare, pe care iubirea o cere, reprezintă una din valențele umane. Că nu toți sunt oameni, aceasta este adevărat. Dar cei mai mulți sunt, iar

numărul lor crește și, firește, e bine să crească. A te apăra de dușman și a-l face inofensiv, constituie o datorie. A te răzbuna înseamnă a te coborî la nivelul dușmanului. Pentru ca șirul răzbunărilor să înceteze, cineva trebuie să aibă generozitatea iertării și chiar a uitării [7].

Dumitru Belu arată că iubirea dușmanului îndeplinește o adevărată funcție katharsică pentru sufletul omenesc: „Practicată numai față de rude și prieteni, iubirea poate lăsa neangajate întinse regiuni ale sufletului, și anume tocmai pe acelea în care mustesc sălbatice porniri spre mânie și răzbunarea. Dar efortul de a-ți pune și purtarea față de vrăjmași în acord cu pilda dată de Mântuitorul, te angajează atât de total în ceea ce reprezinți tu ca energie, încât pornirile spre mânie și răzbunare, implântate în sufletul tău, ajung, la un moment dat, în situația de a nu mai avea la îndemână puterea de care au nevoie ca să se manifeste și recad în starea unor simple virtualități, incapabile să mai exercite vreun fel de tiranie asupra ta. Drept aceea, se poate spune că numai iubirea de vrăjmași te poate elibera din umilitoarea robie a pornirilor spre ură și răzbunare. Când Mântuitorul poruncește iubirea de vrăjmași, El nu o face ca să te îngenuncheze în fața celui rău, ci ca să te elibereze de rău, de răul din tine, și în felul acesta să-l limiteze. Și de fapt, dacă la dușmănie răspunzi cu dușmănie, prin aceasta nu-ți dovedești tăria, ci arăți că și tu însuți te-ai contaminat de sentimente inferioare; arăți că și tu însuți te-ai stăpânit de rău. Așa încât, de unde mai înainte de a răspunde dușmăniei, cu dușmănia ta, răul era limitat numai la dușmanul tău, acum el s-a întins și asupra ta. În loc de un singur rău: dușmanul tău, acum sunt doi: dușmanul tău și tu, dușmanul dușmanului tău. Dacă însă la dușmănie răspunzi cu îngăduință, răbdare, iertare, cu purtare frățească, sau, ceea ce e tot una, cu iubire, răul a primit o lovitură mortală, cel puțin în unul din subiectele lumii acesteia: în subiectul tău.[8] Văzând aceste argumente katharsice pe care le aduce iubirea față de dușman, ne apare ingenioasa formulare a Fericitului Augustin: „Te plângi că fratele tău e rău și te urăște? Iartă-l ca să nu fiți doi oameni răi!...“

La toate acestea se cuvine să arătăm că iubirea față de dușman nu reprezintă o slăbiciune pentru sufletul omenesc, ca o **complacere pasivă** în mlaștina unei iertări ce nu ia în seamă, și nu adoptă nici o atitudine

față de ticăloșia dușmănoasă a semenului îndreptată împotriva mea; situație care chiar îl încurajează să se mențină în nesimțita lui agresiune față de mine. Nu acesta este sensul iubirii față de cei **nemulțumitori și răi**; față de cei nedrepți și stăpâniți de păcat. Nu, fiindcă, spune Domnul: „Eu pe câți îi iubesc îi mustru și îi pedepsesc; sârguiește dar și te pocăiește" (*Apocalipsa* 3, 19; *Evrei* 12, 6; *Pilde* 3, 11-12). Aceasta înseamnă că „iubirea nu e incompatibilă cu pedeapsa. Dimpotrivă, în anumite împrejurări, iubirea însăși cheamă în ajutorul ei pedeapsa. Când bunăoară un copil săvârșește grave abateri, tatăl nu ezită să-i aplice sancțiunile corespunzătoare, fără ca aceasta să însemneze un minus în iubirea părintelui față de fiul său... E adevărat că iubirea implică bunătate, blândețe, răbdare, îngăduință etc. dar tot atât de adevărat este că ea mai înseamnează și voința hotărâtă de a-l ocroti și salva pe semen din eventualele primejdii, precum și de a-l sprijini să se ridice la un cât mai înalt nivel de viețuire. Dacă strădaniile în duhul blândeții nu ajung, evident trebuie să se recurgă și la mijloace mai aspre, dar fără să ne lăsăm stăpâniți de vreun sentiment de ură, mânie sau răzbunare. Pedeapsa ni se înfățișează astfel ca un mijloc pedagogic, de care iubirea se slujește, în condițiile vieții de aici, pentru a-și atinge scopurile sale.[9]

Împletit cu aspectul moral, iubirea față de dușman poate avea și un aspect religios – soteriologic. „Iubirea față de vrăjmaș poate stinge în sufletul acestuia focarul dușmăniei și să aprindă în locul lui vâlvătăile iubirii. În sufletul în care arde vie flacăra iubirii creștine este un suflet sustras pieririi veșnice, este un suflet mântuit.[10]

Note bibliografice

[1] *Die Freindesliebe in der antiker Welt und im Christientum*, Wien, 1902, p.107.
[2] *Iubirea față de dușman*, Sibiu, 1940.
[3] Migne, P.L. 14, 673).
[4] Migne, P.G. 54, 698).
[5] P.G. 57, 246).
[6] D. I. Belu, *op.cit.*, p.117.
[7] Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană*, București, 1973, p.110-111.
[8] *O.c.*, p.118-119.
[9] *Ibidem*, p.120.
[10] *Ibidem*, p.121.

7. VIRTUTEA IERTĂRII

Această virtute reprezintă puterea sufletească de a elimina din suflet tensiunea urii și a răzbunării, stabilind în același timp relații de bună conviețuire și de dragoste între oameni.

Nu zadarnic Mântuitorul în rugăciunea **Tatăl nostru** ne-a învățat să iertăm greșiților noștri, așa cum cerem și noi Părintelui ceresc să fim iertați de greșelile, sau de păcatele noastre. Prin această reciprocă iertare se stabilește o normă de echitate, constând în aceea că „cu ce măsură vei măsura, cu aceeași măsură și Dumnezeu îți va măsura ție..." Interesant este faptul că după ce Mântuitorul expunând cererile din rugăciunea pe care El, Divinul Învățător, ne-a lăsat-o ca model, revine doar asupra unei singure cereri, cea a iertării, cu precizarea: „că de nu veți ierta oamenilor greșalele lor, nici Tatăl vostru cel din ceruri nu vă va ierta vouă greșalele voastre".

Iertarea ca simțământ uman și ca poruncă divină este interpretată și aplicată practic în mai multe feluri. Noi vom analiza trei aspecte.

În prima categorie intră oamenii **închiși în ei înșiși, în egoismul lor, dominați de instinctul agresiv de apărare – atac, care nu pot ierta, și nici nu acceptă iertarea**. Dacă albinele „**plătesc**" cu prețul vieții acțiunea instinctului de apărare a comunității stupului lor, omul mai rău ca acestea, din instinct de agresiune, cu o ură implacabilă nutrește setea de răzbunare față de semenul care i-a greșit, sau cândva l-a dușmănit, făcându-i un rău oarecare, sau chiar nefiindu-i favorabil atunci când interesele lui presante cereau aceasta. În sufletul lui mocnește mereu clocotul vulcanic al dorinței de răzbunare, gata oricând să erupă. Și în sadismul lui bestial și patologic nimic nu-l satisface mai mult decât reușita răzbunării, soldată cu ceea ce el consideră „**victorie**",

sau „**biruință**“... El nu-și dă seama însă, din cauza răutății sufletului său, și a nestăvilitei sete de răzbunare că dacă și semenul, sau dușmanul se poartă la fel, societatea devine o junglă a răzbunătorilor, a sufletelor mărunte care nu acceptă și nici nu doresc să accepte împăcarea și buna conviețuire. Din mândrie luciferică, din prea multă încredere în sine din vanitatea intereselor, ei mențin în lume acel „**bellum omnium contra omnes**“, în care „**homo homini lupus est...**“ Această ură și neîntreruptă dușmănie pe care o lansează și o întrețin, este contrară voii și iubirii lui Dumnezeu. Dar, pe ei aceasta nu-i interesează, chiar dacă se numesc creștini.

În cea de-a doua categorie intră cei care iartă, dar nu pot uita. Aceasta nici nu este iertare, ci o mască fragilă, care ascunde în dosul ei un suflet lipsit de sinceritate față de sine însuși. În general, un om drept cu sine însuși își dă seama că așa cum i-a greșit cineva lui, și el a greșit și mereu greșește față de un alt semen al lui... Dar, astfel de oameni nu judecă după această normă elementară de dreptate. În viziunea lui obtuză și îngustă, dominat de egoism și mândrie, se minte pe sine însuși și se consideră totdeauna nevinovat, inocent și drept în tot ce spune și făptuiește. Și invers, semenul său este totdeauna cel vinovat. Prin lipsa acestui simțământ de obiectivitate și smerenie în cunoașterea și determinarea situațiilor rămâne deficitară atitudinea celui ce nu poate uita greșeala pe care o consideră exclusivă a semenului, și chiar dacă nu se răzbună tiranic, în sufletul lui clocotesc sentimentele și rezervele față de viața celui ce i-a greșit, și poate s-a chiar căit de greșeala lui, și astfel, viața se desfășoară mai departe într-o tensiune camuflată, impregnată în rezerve și lipsă de încredere și comunicare. Într-o astfel de situație persoana umană este lezată în natura ei spirituală, de aceea a ierta formal și a nu putea uita rămâne pe mai departe un aspect deficitar în relațiile inter-personale. Este adevărat că există persoane dificile, chiar foarte dificile în relațiile inter-umane. Există persoane care urmăresc doar interesul și scopul lor egoist; există vicleni și profitori, există necinstiți și lingușitori, există tâlhari... De aceea, „prevederea e mama înțelepciunii; iar dreapta socoteală rămâne împărăteasca lege...“ Dar această realitate evidentă în viața de zi cu zi aparține mai mult instinctului de apărare ce se definește prin **legitima**

apărare. Aceasta nu trebuie să însemne și să devină agresiune și răzbunare. Adică, a-l dezarma pe cel ce te atacă, sau te dușmănește, nu înseamnă a-l și lovi, a-i fi și tu potrivnic, și a întreține această atmosferă de vrăjmășie până la infinit. Și iarăși, a-l trata cu indiferență, ca expresie a legitimei apărări, nu înseamnă a-ți menține sufletul mereu înghețat, ci a-l lăsa să vibreze conform structurii și menirii sale, spre a căuta și găsi noi și variate punți de legătură, ca tot atâtea forme de comuniune și comunicare în iubire...

În sfârșit, în cea de a treia categorie intră acei ce iartă și uită toate greșelile, toate nedreptățile, toată ranchiuna, toată adversitatea și ura... pentru a face ca în locul norilor întunecați ai răutății să se instaleze cerul senin și soarele strălucitor, care să aducă și să răspândească în lume și în relațiile dintre oameni căldura și seninătatea inimilor iubitoare. Aceasta este **iertarea evanghelică**, recomandată stăruitor de Mântuitorul (*Matei* 18, 21-35). Aceasta este iertarea integrală și deplină, lipsită de interese meschine și de calcule rafinate. Aceasta este nesfârșita iertare, „de șaptezeci de ori câte șapte“ (*Matei* 18, 22). Aceasta este iertarea „**din toată inima**“ (*Matei* 18, 35). Ea reprezintă puterea de caracter ca stăpânire constantă asupra urii și răzbunării existentă în sufletul nostru. Ea reprezintă o totală deschidere de comuniune cu semenul nostru, proprie împlinirii conștiinței umane. Ea este o înlăturare a animalității și sălbăticiei din sufletul nostru. Ea reprezintă imitarea iubirii lui Dumnezeu și a vieții lui Hristos. Aceasta este cea dintâi roadă a Duhului (*Galateni* 5, 23), care ne sfințește viața. Aceasta este bucuria și biruința finală a sufletelor generoase, plină de lumină și căldură asupra egoismului înghețat, tenebros și arid. Aceasta este triumful învierii, al vieții asupra morții...

8. IUBIREA FAȚĂ DE PATRIE
(Patriotismul)

Un alt simțământ uman îndreptat spre relațiile sociale, tot atât de nobil ca și prietenia, este **patriotismul**. Acesta **definește dragostea față de patrie**. Ca și prietenia, este un **sentiment natural**. Oamenii îl resimt mai mult atunci când sunt înstrăinați, și exclamă împreună cu nemuritorul Ovidiu:

„Cu ce-i vrăjește oare pe toți pământul țării
De nu-l mai poate nimeni de-a pururea uita?...“

Patriotismul este prezent încă de la începutul istoriei în toate colectivitățile organizate, care au noțiunea patriei, ca loc natal, ca pământ al părinților de care se simt legați ființial. Acest nume a fost însă de multe ori denaturat și compromis de interesele oamenilor, de interesele de grup, ca și de regimurile ce țin în mână destinele unei națiuni sau a unui popor.

Astfel, pentru regimurile dictatorial-totalitare patriotismul pe care și-l asumă în mod exclusivist este paravanul după care își ascund fața, pentru a-și exercita puterea brațului... Pentru democrațiile liberale, patriotismul este de cele mai multe ori o „formulă de aur“ în dosul căreia își fac jocul cele mai meschine interese personale sau de grup. „Salus patriae (populi) suprema lex esto“ (Salvarea patriei «poporului» trebuie să fie suprema lege), un imperativ în Roma antică a devenit în regimurile politice la putere o lozincă demagogică, care tocmai falsifică și induce în eroare conștiințele de bună-credință... Sunt apoi și democrații cărora le place să se intituleze „creștine“, fără a promova însă întru nimic principiile acestei morale...

Lăsând însă la o parte aceste aspecte social-politice, să vedem

care este poziția învățăturii creștine față de patriotism și ce atitudine va lua morala și spiritualitatea creștină față de el.

Deși Sfânta Scriptură mărturisește că „nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea care va să fie“ (*Evrei* 13, 14); deși „suntem străini și călători pe acest pământ“ (*Evrei* 11, 13); deși „cetatea noastră este în ceruri, de unde așteptăm Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos“ (*Filipeni* 3, 20); cu toate acestea, asemenea împărăției lui Dumnezeu, care „nu este din lumea aceasta“, dar este totuși în lumea aceasta și pentru lumea aceasta, pe lângă patria cerească avem și patria pământească. De aceea, la patria cerească spre care tindem, vom ajunge numai după ce am trăit în această viață împlinind voia lui Dumnezeu.

Acest sentiment al iubirii patriei pământești este dat omului de către Dumnezeu încă de la creație. Sfânta Scriptură în primele ei pagini arată că primul om a fost așezat într-un anume loc dat lui spre stăpânire, cu menirea de a-l îngriji, bucurându-se de el, ca de un dar primit din partea lui Dumnezeu. La fel și întruparea Mântuitorului nu a avut loc oriunde, ci într-un asemenea loc geografic, prezis de Dumnezeu prin profeți, și a devenit pe drept cuvânt patria lui pământească. De aceea, iubirea Domnului se îndreaptă deopotrivă și față de poporul cu care își duce viața pământească, și a cărui soartă vrea să fie mai bună și mai fericită. Pentru acest motiv, Mântuitorul arată deschis că „nu este trimis decât pentru oile pierdute ale casei lui Israel“ (*Matei* 15, 24). În aceeași formă, înaintea Sfintelor Patimi, Iisus Hristos plânge soarta Ierusalimului: „Și când s-a apropiat, văzând cetatea, a plâns pentru ea“ (*Luca* 19, 41). De trei ori ne mărturisesc Evangheliile că a plâns, a lăcrimat Iisus: la moartea prietenului său Lazăr (*Ioan* 11, 35), atunci când a proorocit soarta tristă a țării Sale, și în grădina Ghetsimani. Cât de atașat a fost, la rândul său, Sfântul Apostol Pavel față de poporul său, o vedem din însăși mărturia lui: „Spun adevărat în Hristos, nu mint, martor fiind și cugetul meu în Duhul Sfânt, că mare îmi este întristarea și neîncetată durerea inimii; căci aș fi dorit eu însumi să fiu anatema de la Hristos pentru frații mei cei de un neam cu mine după trup“ (*Romani* 9, 1-2).

De aici vedem că sentimentul dragostei față de patrie cuprinde deopotrivă iubirea față de pământul natal și de poporul din care faci

parte și de care te leagă aceleași înfrățiri de neam, de limbă, de tradiții și de idealuri. Iubirea față de patrie se referă deci și la valorile spirituale, la întregul tezaur cultural și artistic al înaintașilor, la limbă, la tradițiile și aspirațiile prezente și viitoare ale poporului, stabilind astfel legătura cu trecutul și cu viitorul poporului din care facem parte.

Patriotismul ca legământ divin a intrat în tezaurul învățăturii creștine și a fost cultivat cu sfințenie de-a lungul vremii. Dovadă sunt cuvintele Sfinților Părinți interpreți și trăitori fideli ai Evangheliei lui Hristos. Astfel Fericitul Augustin, spune că „cetatea căreia îi aparținem este patria noastră, este mama noastră".[1] Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „nimic nu-i mai plăcut decât patria".[2] Apoi, pentru a arăta cât de mult aspiră creștini după patria cerească, același Sfânt Părinte compară această aspirație cu cea a dorului celor înstrăinați, după patria pământească: „Vedeți pe cei ce se îndreaptă spre capitala țării lor, ei nu se lasă opriți de nici unul din lucrurile pe care le întâlnesc în calea lor, nici de livezi, nici de grădini, nici de văi, nici de locuri retrase, și fiind indiferenți la tot, nu au în cuget decât un singur lucru: patria care îi așteaptă".[3] Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „mama fiecăruia este deosebită, dar mama comună este patria".[4] Și exemplele pot continua... Dar cu toate aceste evidente sentimente patriotice, creștinii au fost acuzați și persecutați, reproșându-li-se că refuză să aducă jertfă împăraților. Apologeții creștini explică cu multă convingere că cinstirea acordată unui singur Dumnezeu nu exclude sentimentul de loialitate față de patrie și de fidelitate față de împărați. Sfântul Justin Martirul și Filosoful adresându-se împăraților Romei spune următoarele: „Noi suntem cei dintâi la plata birurilor și impozitelor... Este o poruncă a lui Hristos. Când I s-a pus întrebarea dacă trebuie plătit bir cezarului, El a răspuns... „dați cele ce sunt ale cezarului, cezarului, și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu". Noi nu adorăm decât pe singurul Dumnezeu, iar în rest ne supunem vouă, recunoscându-vă ca stăpâni și conducători ai popoarelor, și noi ne rugăm lui Dumnezeu ca odată cu puterea suverană, să se poată vedea la voi și înțelepciunea și rațiunea".[5] La aceleași acuze adresate de Cels creștinilor, Origen răspunde cu multă autoritate și fermitate: „Noi ne rugăm pentru cei ce duc războaie drepte și pentru cei ce stăpânesc cu dreptate".[6]

Pe de altă parte, istoria stă deschisă ca să confirme pe deplin simțământul patriotic al creștinilor. Este suficient să ne gândim că împăratul Constantin cel Mare a declarat creștinismul „religio licita" și pentru faptul că militarii proveniți dintre creștini s-au dovedit cei mai devotați patrioți, fideli cauzei pentru care luptă, dovedindu-se eroi în bătălii... De aceea, el a pus pe steagurile de luptă „labarum". Pe de altă parte, noua religie primită de multe popoare a avut un rol benefic la ridicarea lor culturală, iar creștinismul s-a structurat pe un fond etnic, într-o simbioză specifică fiecărui popor, constituind un ferment moralizator de imprimare a simțului de demnitate, de cinste, de dreptate, prietenie și de iubire jertfelnică față de patrie.

Două extreme amendează spiritualitatea creștină: naționalismul șovin și cosmopolitismul. Pe acestea le consideră păcate împotriva simțământului de dragoste față de patrie.

Naționalismul șovin susținând dreptul unei singure naționalități, persecută pe celelalte care există pe același teritoriu. Acesta este un păcat, fiindcă se opune dorinței și rânduielii lui Dumnezeu. Toți oamenii provin dintr-o singură pereche, au origine comună, iar Dumnezeu fiind Părintele tuturor, ei ca egali, trebuie să trăiască în frățietate. Păcatul a creat vrajba, despărțirea, nedreptatea între oameni. De aceea, toți, fără nici o deosebire sunt chemați la același ideal comun al mântuirii sufletului, prin întruparea, moartea și învierea Domnului, care se adresează tuturor oamenilor, fără nici o deosebire. Mântuitorul după înviere poruncește Sfinților Apostoli: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh" (*Matei* 28, 19-20). La fel se pronunță și Sfântul Apostol Pavel, arătând că în Hristos toți oamenii sunt chemați la mântuire, fără nici o deosebire de neam, sex sau stare socială: „Nu mai este iudeu, nici elin , nici rob, nici slobod, nu mai este parte bărbătească și femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus" (*Galateni* 3, 28).

La polul opus naționalismului șovin, este cosmopolitismul, care îl „scoate" pe om din granițele patrie sale și îl socotește „om al lumii". Rupându-l de țara sa, cosmopolitismul îl dezlipește pe om de limbă, de tradițiile culturale și istorice ale înaintașilor, îl pierde în lume... Și cosmopolitismul este un păcat, pentru că el reprezintă o împotrivire

față de voința divină. Astfel, Mântuitorul poruncește Sfinților Apostoli să propovăduiască Evanghelia la toate popoarele, ceea ce înseamnă că Mântuitorul recunoaște pe credincios în cadrul poporului din care face parte. Această recunoaștere a popoarelor nu este numai temporară, ci și veșnică, fiindcă după însăși spusele Domnului, la judecata de apoi se vor prezenta „toate neamurile" (*Matei* 25, 32; *Apocalipsa* 7, 9). La aceasta mai putem adăuga faptul că la Cincizecime Sfinții Apostoli au propovăduit Evanghelia în limbile popoarelor prezente la evenimentul pogorârii Sfântului Duh pentru a se putea face înțeleși și pentru a arăta în același timp respectul față de limba și poporul căruia se adresează.

Note bibliografice

[1] De libero arbitro, I, XV, 32, P.L. 32, 238.
[2] Migne, P.G. 49, 35.
[3] Omilia la Psalmul 114,3, P.G. 55, 319.
[4] Migne, P.G. 37, 77.
[5] Apologia 1,17, P.G. 6, 353.
[6] Migne, P.G. 11, 1628.

9. ASPECTUL ECOLOGIC AL IUBIRII (Spiritualitatea creștină și ecologia)

Caracterul universal specific moralei și spiritualității creștine are un aspect integral, în sensul că iubirea față de Dumnezeu se extinde nu numai față de semeni, ci și față de întreaga Lui creație. Acesta se bazează pe faptul că așa cum Dumnezeu este Creatorul și Proniatorul omului, în același timp este și al întregii creații. Datorită acestui fapt, între om și creație există o legătură de origine și de destin. Lumea a fost creată de Dumnezeu, nu perfectă, ci perceptibilă, iar omul ca „împreună lucrător cu Dumnezeu" (*I Corinteni* 3, 9) avea menirea în calitate de stăpân al lumii create, alături de Dumnezeu, să o ducă prin iubire la perfecțiune. Chiar dacă nu s-a întâmplat așa, datorită păcatului, totuși între om și creație a rămas aceeași solidaritate de destin, atât ca și consecință a păcatului, cât și ca eliberare de păcat, încât creația întreagă „suspină și așteaptă eliberarea din robia stricăciunii, spre libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (*Romani* 8, 18-22).

Această solidaritate pancosmică este dată de iubirea Părintelui ceresc, care aducându-le pe cele din neființă la ființă l-a pus pe om stăpânul lor, nu numai spre a se folosi de creație, ci și ca să o protejeze cu o iubire sfântă și responsabilă. Faptul că omul nu poate exista în afara creației, dovedește interdependența cu ea, precum și a obligației și chiar gratitudinii, și la nici un caz a adoptări unei atitudinii despotice, de înstrăinare față de iubirea lui Dumnezeu, care asigură comuniunea și conlucrarea menită să le împlinească destinul.

Sub aspect existențial, după căderea omului în păcat s-a ajuns odată cu înstrăinarea omului față de Dumnezeu, și la aversiunea conflictuală față de creație, marcată prin „spinii și pălămida", care îi fac

obstrucție și „sudori feței" pentru câștigarea celor necesare existenței...

Sub aspect spiritual, omul va trăi tragica situație de supunere plină de teamă față de fenomenele naturii, pe care zeificându-le, li se vor supune orbește, într-o relație de dependență sterilă, cu tot cortegiul de complexe spirituale care i-a urmat.

Dar omul nu a rămas pentru veșnicie în această situație deplorabilă. Dacă în religiile precreștine și în filozofiile orientale, învățatul era depozitarul secretelor divine, fiind în același timp preot, profet, magician și taumaturg, Grecia prezintă pentru prima dată în istorie pe omul gânditor prin el însuși, care pecetluiește cugetarea sa cu numele său, nu cu al divinității. Dragostea dezinteresată pentru ordinea eternă a lucrurilor și nevoia de a da o explicație logică, reprezintă florile alese aparținătoare geniului grec.[1]

Alături de lumea materială și de cea a poeților, miracolul grec a afirmat lumea abstractă a gândirii. Spiritul nu servește numai nevoilor elementare ale umanității, el sesizează și dezvoltă la maximum propriile sale elemente și facultăți.

Evoluția gândirii grecești străbate, în perioada clasică, două faze importante: 1. Naturalismul, unde spiritul se opune naturii și vrea să o stăpânească prin cunoaștere; 2. Umanismul, unde individul e opus societății și unde omul, interesându-se din ce în ce mai mult de el însuși, își examinează metodele sale de lucru în diferitele activități. Filosofia umanistă elaborează tehnica tehnicilor, metoda de a se comporta perfect în toate lucrurile și împrejurările, adică arta de a lucra bine, de a vorbi bine, de a gândi bine. Știința logică se constituie și e ridicată la rangul de a doua putere.[2]

Miracolul grecesc mai are un mare titlu de glorie, acela de a fi întemeiat știința. Ca și filosofia, știința are ca punct de plecare rațiunea pură care examinează fenomenele și lucrurile fără preocupări utilitariste, cum este cazul științei moderne. Marea lor creație a fost matematica, știința prin excelență.[3] Natura nu este o forță sau un ansamblu de elemente independente de om. Legile ei nu erau studiate atât pentru ele însele, cât pentru influența pe care aceste legi o aveau fie fericind, fie nefericind destinul oamenilor. Fizica nu era abstractă, formată din pure principii, ci de relații și corelație omul. Medicina și astrologia erau

mai umaniste decât multe altele... Umanismul clasic pune omul în centrul universului și al tuturor preocupărilor. Omul este totul, chiar dacă este înfrânt, sau moare. Antropocentrismul grecilor i-a împins spre antropomorfizarea panteonului. Olympul sau alte centre de cult ale Eladei sunt pline de zei superbi, inteligenți și puternici; dar acești zei nu au nimic supranatural în ei. Sunt doar niște frați mai mari și mai fericiți ai oamenilor. Nu ei au făcut lumea și nici pe om. De multe ori se văd obligați să se amestece în luptă pentru a sprijini sau persecuta pe unii dintre luptători. Viața lor nu diferă, în general, de aceea a oamenilor. Doar hrana, băutura și sângele îi deosebesc...[4]

Apariția creștinismului a contribuit decisiv la schimbarea în întreaga lume a mentalității religioase asupra naturii. Prin credința despre un singur Dumnezeu personal și creator, prin credința că omul este coroana creației și stăpânul lumii văzute, împreună colaborator cu Dumnezeu la desăvârșirea creației; prin mântuirea lumii adusă de Hristos și sfințită de Duhul Sfânt; prin eliberarea lumii de zeitățile și mulțimea spiritelor capricioase și nefavorabile omului, ascunși în misterioase și confuze fenomene; prin eliberarea de teama pedepsei zeilor care copleșesc sufletul omenesc, creștinismul a pus atât natura cât și pe om în situația favorabilă a cercetării științifice. În același timp, creștinismul cultivă în sufletul omului un nou sentiment estetic și religios, pe măsură să-i dea un impuls dinamic și creator în atitudinea sa față de natură. Astfel pentru creștin natura este o carte deschisă în care el poate citi despre atotputernicia, bunătatea, măreția, atotștiința și iubirea lui Dumnezeu arătată omului: „Chipul lui Dumnezeu îl văd într-o floare", spunea Charles Linée, întocmai ca psalmistul, care exclama plin de admirație: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor Lui o vestește tăria". Poeții și artiștii sunt copleșiți de frumusețile naturii și le imortalizează în versuri și cântece care ating cele mai sensibile corzi ale sufletului omenesc. Dar pentru orice om, natura este un mijloc de recreere, de reculegere, de admirație și de regăsire în imensitatea cosmosului, care el însuși este o podoabă, o frumusețe, care ne amintește și ne demonstrează că Autorul lui este Frumusețea absolută.

Apariția Renașterii, a Umanismului și a Secolului „luminilor", au schimbat concepția fraternității omului cu natura și cu creația.

Proclamând suveranitatea exclusivă a omului în lume și transcendența absolută a lui Dumnezeu, s-a ajuns prin deism să scoată pe Dumnezeu din lume și omul să se așeze în locul lui, considerându-se îndreptățit să dispună de natură și de creație după bunul său plac, fără nici o opreliște din partea nimănui, și fără să dea socoteală cuiva de acțiunile întreprinse... Omul a devenit astfel un despot care a folosit abuziv știința pentru a putea exploata natura în detrimentul ei, și în scopul asigurării unui trai „fericit", în tot felul de excese, îmbuibări nesăbuite și dorințe sălbatice de îmbogățire, din nefericire însă cu consecințe dezastruoase asupra mediului natural înconjurător, și în același timp constituind un atentat asupra vieții planetare și asupra sănătății omului. Și astfel, lipsa de responsabilitate față de creație și natură a dus la îngrijorătoarea criză ecologică la care asistăm în actualitate, și care angajează atitudini hotărâte de a găsi soluții eficiente mult doritului echilibru ecologic.

Fiind și creștinismul implicat în această acțiune, Consiliul Ecumenic al Bisericilor centrează tema Adunării Generale de la Canberra (1991) pe lucrarea Duhului Sfânt în lume și declară că „cu cât devenim mai conștienți de darul vieții ca dar prețios ce ne vine de la Duhul Sfânt, cu atât mai mult constatăm pericolul care ne amenință astăzi. Pentru prima dată, sistemele care asigură viața planetei și viața însăși, sunt puse în pericol din cauza acțiunilor umane iresponsabile. Niciodată oamenii nu au amenințat atât de grav ca astăzi echilibrul ecologic al întregii noastre planete, adică ansamblul ecologiei planetare... Suntem amenințați de efectul cumulativ al factorilor care distrug progresiv stratul de ozon ce protejează pământul, care degradează solul, adică despădurirea, eroziunea, exploatarea comercială a resurselor, militarizarea și războaiele, poluarea apelor, degradarea aerului, dispariția speciilor și altele. Întreaga creație este rănită mortal... Această criză își are rădăcinile ei înfipte în poftele nesăbuite ale omului, în exploatarea resurselor naturale pentru profit și îmbogățire... Economia și era industrială tratează natura ca și cum nu ar fi decât „o resursă naturală" de care profită abuziv".[5]

Morala și spiritualitatea creștină propune pentru rezolvarea crizei economice actuale, două elemente esențiale. În primul rând schimbarea

de mentalitate și în al doilea rând, schimbarea de comportament sau de atitudine față de mediu.

Privind schimbarea de mentalitate, considerăm că trebuie depășită concepția antropocentrică, în favoarea concepției teocentrice. Vechea concepție antropocentrică pornește de pe un fond religios creștin mai vechi, și s-a cristalizat în timp, statornicindu-se pe baza unei motivații, atât științifice, cât și teologice.

Motivul determinant se consideră a fi neșansa împlinirilor eshatologice, a parusiei Domnului, pe care lumea așteptând-o cu ardoare la sfârșitul primului mileniu, a produs dezamăgire cumplită în sufletele oamenilor. Iată un comentariu de netăgăduită valoare documentară privind mult așteptata parusie a Domnului, „care contaminase toată lumea occidentală... Apropierea înfricoșătoarei judecăți stârnise printre oamenii de atunci o fierbere pe care numai din ușurință am putea-o învecina cu nebunia. Duceți-vă cu închipuirea, mai departe, desfășurarea acestui uimitor și grandios spectacol, ca să înțelegem ce s-a petrecut în sufletul acelor oameni, când în dangătul clopotelor din puterea nopții, care vestea sfârșitul a o mie de ani, care trebuia să fie sfârșitul lumii, Hristos n-a venit!... Să asemănăm clipa aceea cu o catastrofă din acelea pe care le-a suferit scoarța pământului. Ceva s-a surpat atunci în sufletul oamenilor. Omul întreg de până atunci s-a spart, s-a smucit și s-a rupt de lumea nevăzută în care crescuse, întorcându-se de la ea și întorcându-și privirile către cea ce socotise până atunci a fi fost deșertăciunea deșertăciunilor... O nouă lume a început din noaptea aceea, iar procesul izbucnit acum aproape o mie de ani dăinuie încă sub ochii noștri... Omul s-a hotărât să renunțe la bucuriile incomparabile ale paradisului ceresc, pentru a căuta cu perseverență, prin toate mijloacele iscusite ale minții și științei, pe cele din viața aceasta".[6] Dar omul occidental a devenit o pradă ușoară neîmplinirilor eshatologice de la sfârșitul primului mileniu și datorită faptului că fiind sub influența platonică (și chiar maniheică) declară lumea materială rea, atât de pervertită în păcat, încât nu se mai putea salva decât numai printr-o minune. Iar această minune ar fi mult așteptata parusie a Domnului. De aici și promovarea predestinației de către Fericitul Augustin în luptă cu pelagianismul; și tot de aici și ascetismul mortificator al trupului,

promovat de Biserica Apuseană, înclinată mai mult spre patimile și moartea Domnului, decât pe învierea Lui din morți. Neîmplinita așteptare a parusiei a provocat în teologia apuseană o adevărată răsturnare valorică, concretizată prin trecerea de la platonismul care susținea evadarea din legăturile carnale ale naturii, în lumea perfecțiunilor divine, la aristotelism, unde atenția era atrasă de cercetarea lumii materială. Și astfel a luat naștere scolastica, cu pretenția că poate interpreta toate fenomenele naturii și că poate cunoaște totul. Iar când „știința sacră" a declarat celelalte științe drept „ancila teologiae", s-a produs ruptura și chiar conflictul cu acestea.[7] Și astfel, din această confruntare se instaurează antropocentrismul promovat de pe poziții diferite și antagoniste, atât de către teologie, cât și de către știință. Apoi, din cauza inchiziției, începând mai ales cu Secolul luminilor, știința a declanșat revolta împotriva lui Dumnezeu, așezând în locul Rațiunii divine, legea hazardului și a necesității, iar evoluționismul opunând ordinea naturală celei supranaturale, proclamă că lumea poate funcționa autonomă față de Dumnezeu.

Unii teologi apuseni apreciază și „motivează" că datorită Renașterii și nominalismului, s-a ajuns ca teologia apuseană să susțină separația dintre om și natură, precum și dominația acesteia de către om. Astfel, Jurgen Moltman arată că „datorită lor s-a acreditat ideea că atributul prin excelență al Divinității este puterea absolută și a pus un accent deosebit pe atotputernicia lui Dumnezeu. În mod consecvent, omul în calitatea lui de chip al lui Dumnezeu pe pământ trebuia să lupte, după modelul divin, după putere și dominație ca să-și poată dobândi propria lui divinitate. În locul binelui, adevărului sau iubirii, puterea devine astfel predicatul suprem al Divinității. Teologia s-a lăsat antrenată în acest joc periculos al puterii și a căutat să se justifice pe temeiuri biblice. Dar cum poate omul să dobândească putere, să se asemene cu Dumnezeu? Prin știință și tehnologie; iar cunoașterea este putere, spune cu exaltare Roger Bacon. Scopul cunoașterii științifice asupra legilor naturii înseamnă putere asupra naturii și prin aceasta restaurarea asemănării omului cu Dumnezeu și hegemonia lui. În teoria lui despre știință, „Discurs asupra metodei", Descartes declară că „scopul științei este cel de a-l face pe om stăpân și posesor al naturii".[8]

Dacă teologia și știința nu-l consideră pe om membru al creației, ci stăpân și proprietar al ei, acestuia nu-i mai rămâne decât să aplice asupra naturii dreptul său de proprietate, redat atât de categoric de dreptul roman prin cuvintele: „jus utendi, fruendi et abutendi". Și abuzul s-a transformat în criză ecologică cu consecințe nefaste asupra omului și planetei.

În locul concepției despre transcendența absolută a lui Dumnezeu și a omului ca stăpân și proprietar al lumii, care a dus la criza ecologică actuală se statornicește tot mai mult antidotul crizei, „leacul salvator", care proclamă fraternitatea omului cu creația. Aceasta este de altfel și o cerință a firii, care împărtășind odată cu omul și alături de el stricăciunea, aspiră și ea la eliberarea fiilor lui Dumnezeu de sub robia corupției prin împărtășirea din viața lui Hristos cel înviat, care pe toate le restabilește (*Romani* 8, 20-22), iar omul din „despot" să devină „împreună lucrător cu Dumnezeu" (*I Corinteni* 3, 9) la desăvârșirea creației. În felul acesta spiritualitatea creștină abandonează antropocentrismul despotic în favoarea teocentrismului, conform căruia, Dumnezeu Creatorul și Proniatorul lumii, nu numai că veghează asupra creației Sale, ci o sfințește și o îndumnezeiește prin energiile necreate ale Sfintei Treimi, care pătrunzând materia, o transfigurează și o spiritualizează. După cum bine s-a arătat, „taina creștinismului în viziunea ortodoxă este Taina materiei transfigurate în Hristos".[9] Astfel se depășește pentru totdeauna deismul, care izola pe Dumnezeu de lume, negând pronia. Se afirmă **panenteismul**, prin care recunoaștem prezența lui Dumnezeu în creație, nu a ființei Lui, că atunci ar fi panteism, ci a energiilor necreate, ca lucrare a Sfântului Duh.[10] Încă de la creație, Duhul Sfânt „de viață făcătorul" aduce ordinea și viața în lume; iar în ziua Cincizecimii sfințește creația prin puterea harului Său.

Depășind astfel dualismul cartezian dintre materie și spirit, **panenteismul** depășește la rândul său și dualismul cartezian dintre Dumnezeu și creație. Și acest lucru este afirmat astăzi mai mult ca oricând de mulți dintre savanții lumii. Astfel, Claude Bernard spune că „marea greșală a științei în epoca noastră este de a fi aderat la un pozitivism negator al oricărei metafizici, atunci când omul nu se mai poate lipsi nici de metafizică, nici de religie.[11] Pe de altă parte, oamenii

de știință găsesc acum tot mai mult ordinea rațională care se află la baza cosmosului. Ei afirmă că „universul întreg este plin de inteligență: de la cea mai mică particulă elementară până la galaxii. Și ceea ce este extraordinar în ambele cazuri, este vorba de aceeași ordine și aceeași inteligență... Sub forța vizibilă a realului, există ceea ce grecii numeau „logos", un element rațional, inteligent, care veghează, dirijează și însuflețește lumea și care face ca această lume să nu fie haos, ci ceva ordonat".[12] Celebrul fizician american Heinz Pagels, în comun acord cu alți savanți spune: „Eu cred că universul este un mesaj redactat într-un cod secret, un cod cosmic, și că datoria omului de știință constă în descifrarea acestui cod.[13]

Schimbarea de mentalitate referitor la modul de abordare a crizei ecologice actuale, de la antropocentrism, la teocentrism, oferă spiritualității creștine posibilitatea de a indica adevăratul comportament ecologic al omului.

În primul rând, adoptarea atitudinii de fraternitate față de creație. Un om înduhovnicit dă mărturie inimii sale ca o „ardere pentru toată zidirea, pentru oameni, pentru păsări, pentru dobitoace și pentru toată făptura. În acest caz gândul la acestea și vederea lor fac să curgă din ochi șiroaie de lacrimi. Din milă multă și apăsătoare ce stăpânește inima și din stăruință, inima se micșorează și nu mai poate răbda și auzi, sau vedea vreo vătămare, sau o întristare cât de mică, ivită în vreo făptură. Și pentru aceasta aduce rugăciune cu lacrimi în tot ceasul și pentru cele necuvântătoare și pentru dușmanii adevărului și pentru cei cel vatămă pe el, ca să fie păziți și iertați; la fel și pentru firea celor ce se târăsc pe pământ. O face aceasta din multa milostivire ce se mișcă în inima lui fără măsură, după asemănarea lui Dumnezeu".[14]

Sfântul Francisc de Assisi atât de mult se simțea înfrățit de firea înconjurătoare, încât obișnuia să spună: fratele meu, soarele; sora mea, luna; fratele meu, vântul..., după cum se exprimă în „Cântecul soarelui": „Prea înalte, atotputernice, prea bune Doamne, / Ție laude, slavă și mărire / și toată binecuvântarea. / numai, Ție, preaînalte, Ție se cuvin / și nici un om nu-i vrednic / al Tău nume să-l rostească. / Lăudat fii, Domnul meu, cu toate ale tale făpturi, / și mai presus de toate pentru fratele soare, / cel ce face ziua și ne luminează. / și care-l frumos și

raze răspândește / cu mare strălucire; / pe tine, preaînalte, Te înfățișează. / Lăudat fii Domnul meu, pentru sora lună și pentru stele; / făuritu-le-ai în cer luminoase / și sclipitoare și frumoase. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele vânt / pentru aer și nor, senin și orice vreme, / prin care Tu porți de grijă făpturilor Tale. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora apă, / ce-i prea de trebuință și umilă / și neprețuită și fără de prihană. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru fratele foc, / prin care Tu noaptea ne luminezi; / și care-i frumos și voios și puternic și tare. / Lăudat fii, Domnul meu, pentru sora noastră țărână mamă, / care ne hrănește și ne poartă de grijă / și care ne dă tot felul de roade și flori colorate și iarbă. / Lăudat fie, Domnul meu, / pentru-acei ce iartă din dragoste pentru Tine, / și boala și chinul rabdă; / ferice de-acei ce supuși vor răbda, / căci de Tine preaînalte, / încununați vor fi. / Lăudat fii, Domnul meu, / pentru sora noastră, a trupului moarte, / de care nici un vietuitor să scape nu poate; / vai, de-acei ce-n păcat de moarte muri-vor; / ferice de-acei pe care-i va găsi împlinind a Ta preasfântă voie, / căci moartea cea de-a doua lor rău nu le va face. / Lăudați și binecuvântați pe domnul meu și mulțumește-l / și-n toată umilința Lui slujiți-l".[15]

Sunt vrednice de reținut și cuvintele starețului Zosima din romanul „Frații Karamazov" de F. M. Dostoevschi: „...iubește creatura lui Dumnezeu, iubește întreg universul, ca și fiecare firicel de nisip. Iubește orice frunză, orice rază a lui Dumnezeu. Iubește animalele, iubește plantele, iubește orice lucru... dacă vei iubi orice lucru, ți se va descoperi în fiecare taina lui Dumnezeu".

În sfârșit, încă un exemplu apropiat zilelor noastre. Este vorba de o mare personalitate creștină, doctorul misionar în Lambarènè, Albert Schweitzer. Promovând principiul „respectului față de viață", el extinde iubirea creștină până la universal. Ca medic, participa activ la eliminarea oricărei suferințe, atât din viața oamenilor, cât și a reptilelor, păsărilor, animalelor și chiar a vegetației... El obișnuia să învețe că „dacă omul s-a pătruns de etica respectului vieții, va răni sau va distruge vieți numai în imperiul unei necesități de la care nu se poate sustrage, dar niciodată prin lipsă de reflexie...". Am omorât, scrie el unui prieten un țânțar care zbura în jurul meu la lumina lămpii. În Europa nu l-aș fi

omorât, chiar dacă m-ar fi deranjat. Dar aici acest țânțar propagă forma cea mai periculoasă a paludismului, îmi arog dreptul de a-l omorî, chiar dacă nu-mi face plăcere. Cel mai important este să începem cu toții să reflectăm asupra problemei de a ști când este permis să vatămi sau să omori... Va fi trecut un mare pas când oamenii vor începe să reflecteze și vor ajunge la concluzia că au dreptul să vatăme sau să omoare numai când necesitatea o impune". Pentru modul în care pune problema culpabilității în îndeplinirea unui asemenea act izvorât din necesitate, vom mai reda încă o frază: „Țăranul care a cosit mii și mii de flori pentru a le da ca hrană vitelor sale, trebuie să se ferească să decapiteze – la întoarcerea acasă – chiar și o singură vietate dintr-un capriciu stupid, pentru că făcând astfel comite o crimă contra vieții, fără a acționa sub imperiul necesității".[16]

Pe de altă parte spiritualitatea creștină promovând hagneia (sfințenia, curăția) face o adevărată pledoarie în favorul actelor de sacralizare a creației de către om, precum și a sfințirii omului prin intermediul creației.

Rugăciunea Biserici se referă la „îmbelșugarea roadelor pământului, la vremuri pașnice, la ferirea naturii de dușmanii ei vătămători, precum și la oferirea condițiilor de rodire: ploi la vreme potrivită, ferire de secetă, de cutremure, de vânt distrugător... Apoi, Biserica a rânduit rugăciuni de sfințire a fântânii sau a roadelor câmpului, iar „în jertfă – spune un Sfânt Părinte – facem amintire de cer, de pământ, de mare, de soare, de lună, de toată creația".[17] După cum arată un teolog, „prin sfințirea elementelor naturi, universul se transformă într-un templu al prezenței și acțiunii lui Dumnezeu. Totul este pus în legătură cu Dumnezeu, se referă la El, creștinul fiind astfel conștient că el trăiește, se mișcă și acționează nu într-o lume ostilă, ci într-o lume a lui Dumnezeu, pătrunsă de puterea și iubirea Lui".[18]

În același timp, creația „sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune" (*I Timotei* 4, 5), devine ea însăși un mijloc de sfințire a vieții duhovnicești. Astfel prin apa sfințită la Taina Sfântului Botez ne curățăm viața de păcat și renaștem la o viață duhovnicească. Prin intermediul Sfântului Mir primim darurile Sfântului Duh. Prin intermediul untdelemnului sfințit în cadrul Tainei Sfântului Maslu și prin rugăciunea credinței, primim iertarea păcatelor și tămăduirea bolilor trupești. Dar și mai mult, Pâinea și Vinul euharistic se prefac în însuși Trupul și Sângele Domnului, oferindu-ne posibilitatea îndumnezeirii.

În sfârșit, după cum s-a arătat în cea de a șaptea Adunare Generală a C.E.B. de la Canberra, „faptul de a înțelege că întreg universul este creația lui Dumnezeu trebuie să transforme comportamentul nostru față de ea. Noi nu contemplăm din exterior, ci căutăm noi forme de relație cu ea, într-o atitudine de respect plin de atenție. Noțiunea ortodoxă de „theosis" – modul trăirii în Hristos cel înviat care are ca scop transfigurarea umanității și creației – vestește înnoirea vieții umane și a creației. Spiritualitatea noastră trebuie trăită în serviciul scopului răscumpărător și transformator al lui Dumnezeu care îmbrățișează întreaga creație".[19] „...Scriptura ne reamintește că opera de răscumpărare înfăptuită de Domnul Iisus Hristos a reînnoit nu numai viața umană, ci întreg cosmosul".[20] Iată ce spune un teolog în acest sens: „Dacă seva se urcă de la pământ, dacă apa descrie în univers un ciclu roditor, dacă cerul și pământul se sărută în soare și în ploaie, dacă omul muncește, seamănă, ară și culege, dacă floarea tresare și este încărcată de parfum, dacă sămânța de grâu moare în pământ și răsare din nou spicul încărcat de semințe, este pentru ca să apere hrana necesară pentru viață, este pentru ca, în sfârșit omul să **facă din trupul pământului** un potir oferit lui Dumnezeu ...Hristos a slobozit cosmosul de zeitățile păgâne și asupririle magice ale acestora asupra vieții omenești. Întruparea Sa a distrus dualismul care făcea din trup un mormânt pentru suflet și din pământ un exil. El a înviat cu Trup adevărat, transfigurat, și s-a arătat Apostolilor în „carne" și „oase". **Iubirea Sa a desființat lumea ca mormânt și a descoperit-o ca euharistie"**[21]

De aici vedem că adoptând conceptul teocentric, spiritualitatea creștină promovează comportamentul ecologic prin legătura și comuniunea omului cu Dumnezeu. Din iubire Dumnezeu îi oferă omului creația Sa, iar omul credincios primind-o, o desăvârșește și o prezintă lui Dumnezeu sub forma unei iubiri – răspuns de laudă, de mulțumire și de recunoștință: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate...".

Note bibliografice

[1] H. Berr, *En marge de l'histoire universelle*, Paris, 1934, p. 228.
[2] *Idem*, p. 228-229.
[3] Ion G. Coman, *Miracolul clasic*, București, 1940, p. 14-15.
[4] Idem, p. 22-23.
[5] Septième Assemblée de Canberra, Raport Section I; *„Esprit source de vie, garde Ta creation"*, p.2.
[6] Alexandru Mironescu, *Certitudine și adevăr*, București, 1992, p. 27-28.
[7] Pr. Prof. Dr. Dumitru Gh. Popescu, *Teologie și cultură*, București, 1993,p.98-101.
[8] *God in creation*, London, 1985, p. 26.
[9] Dumitru Gh. Popescu, o.c.p. 110.
[10] *Idem*, p.104.
[11] Alexandru Mironescu, o.c.p. 32.
[12] Jean Guitton, *Dumnezeu și știința*, trad. Pr. Ioan Buga, București, 1992, p. 65-66.
[13] *Idem*, p. 113-114.
[14] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvântul LXXXI*, Filocalia vol. X cit, p.393-394.
[15] Trad. Alexandrina Mititelu, în rev. „Floarea Darurilor", nr. 6/1934, p.156-157.
[16] Crișan I. Mircioiu, *Albert Schweitzer*, Cluj Napoca, 1983, p. 116-117.
[17] Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice* V, 6.
[18] Paul Evdokimov, Présence de l'Esprit Saint dans la tradition ortodoxe, Paris, 1977, p. 109.
[19] Rapport du Secretaire general, p.3.
[20] Rapport Section I, p. 3.
[21] Olivier Clément, Questions sur l'homme, Paris, 1972, p. 159-163

10. IUBIREA, ÎNCUNUNARE A VIRTUȚILOR TEOLOGICE

Arătam deja că pentru prima dată Sfântul Ignatie Teoforul a arătat că în procesul duhovnicesc credița este αρχή, iar iubirea este τέλος. Sfântul Maxim Mărturisitorul concretizează această afirmație trecând cronologic prin toate virtuțile și finalizând cu dragostea ca o încoronare a lor. „cel ce crede în Domnul se teme de chinuri; cel ce se teme de chinuri, se înfrânează de la patimi; rabdă necazurile; cel ce rabdă necazurile va avea nădejde în Dumnezeu iar nădejdea în Dumnezeu desface mintea de toată împătimirea după cele pământești; în sfârșit mintea desfăcută de acestea va avea iubirea către Dumnezeu".[1]

Pe de altă parte Sfântul Apostol Pavel arată că viața duhovnicească se exprimă ca realitatea adresată către Dumnezeu prin cele trei virtuți teologice: „credința nădejdea și dragostea, dintre care cea mai mare este dragostea" (*I Corinteni* 13, 13-14). Aceasta înseamnă că toate virtuțile pornesc din acestea trei și se împlinesc în ele. Toate pornesc din credință și se împlinesc în dragoste, ca „legătură a desăvârșirii" (*Coloseni* 3,9). Cele trei virtuți teologice însă nu îndeplinesc o funcționalitate independentă ci se interpătrund în unitatea aceleiași vieții divine. „Dacă credința e legată de nădejde, iar nădejdea este urmată de dragoste, cel ce nu are dragoste nu a dobândit nădejdea, iar cel lipsit de nădejde e vădit că e lipsit și de credință. Căci dacă nu există cauzele iubiri cum poate exista iubirea? Precum fără temelie nu poate sta acoperișul casei, așa fără credință și nădejde neîndoielnică nu se poate afla iubirea de Dumnezeu în sufletul omului. Și cel ce nu are iubirea nu va avea nici un folos de celelalte virtuți, și fără iubire nu se va folosi întru nimic".[2]

Vom vedea în cele ce urmează de ce iubirea reprezintă încununarea virtuților creștine.

1. Iubirea reprezintă sufletul, inima, viața însăși a credinței și nădejdii. Iubirea „toate le crede, toate le nădăjduiește" (*I Corinteni* 13, 7). În iubire pulsează viața divină și ea stabilește comuniunea cea mai intimă cu Dumnezeu. De acea apreciază Apostolul: „De aș avea toată credința, încât să mut munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt" (*I Corinteni* 13, 2). Adesea cele trei virtuți teologice au fost prezentate printr-o formă simbolică. Credința își orientează viața duhovnicească spre jertfa de răscumpărare săvârșită de Fiul lui Dumnezeu. De aceea are ca simbol crucea. Nădejdea are ca simbol ancora, după imaginea atât de plastică pe care i-a dat-o Apostolul spre a indica modul în care prin nădejde ne ancorăm în țărmul veșniciei (*Evrei* 6,19). Iubirea are ca simbol inima. Așa cum viața este determinată de bătăile inimii, așa cum inima, punând în mișcare sângele, dă viață tuturor organelor spre a-și îndeplini menirea lor, tot astfel și iubirea oferă pulsul vieții duhovnicești, pune în mișcare și dă putere tuturor virtuților. De aceea și credința și nădejdea fără iubire rămân inactive. Adevărata credință trebuie să fie roditoare prin fapte (*Iacob* 2, 14-20). Iar faptele fiind tot atâtea manifestări ale iubirii, putem spune că numai „credința care lucrează în dragoste" (*Galateni* 5, 6) ne duce la dobândirea mântuirii. La fel și nădejdea este animată de iubirea izvorâtă din Dumnezeu prin lucrarea Sfântului Duh, după cum se exprimă atât de clar Apostolul: „...Iar nădejdea nu rușinează, pentru că dragostea lui Dumnezeu s-a revărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt cel dat nouă." (*Romani* 5, 5).

2. Iubirea încununează credința și nădejdea fiindcă „nu cade niciodată" (*I Corinteni* 13, 8). Are un caracter veșnic, față de credință și nădejde, care numai ne conduc spre veșnicie. Astfel, prin credință intrând în legătură cu realitățile divine nevăzute, reușim să-L cunoaștem pe Dumnezeu (*Evrei* 11, 1). Prin nădejde intrăm în legătură cu cele viitoare, având-o ca pe „o ancoră a sufletului sigură și tare, și care intră în cele dinăuntru ale catapeteasmei" (*Evrei* 6, 19). „Dar când va veni ceea ce este desăvârșit, atunci ceea ce este în parte se va desființa".(*I Corinteni* 13, 10). Sfântul Ignațiu al Antiohiei spune despre credință că ea reprezintă începutul, iar iubirea sfârșitul. Cu credința începem viața

duhovnicească, iar iubirea o finalizează și rămâne veșnică, fiindcă însăși comuniunea cu Dumnezeu este veșnică. S-a exprimat chiar într-o formă plastică analogia dintre rolul celor trei virtuți teologice cu călătoria poporului ales prin pustie până la ajungerea în țara făgăduinței. S-a spus, astfel, că dacă credința este asemenea stâlpului de foc care a condus poporul ales în pustie, nădejdea este mana după care poporul își ridică ochii spre cer. Iubirea mai presus de credință și nădejde este asemenea chivotului Legii care a condus poporul ales nu numai în pustie, ci și în țara făgăduinței. (Francois de Sales).

3. Iubirea reprezintă **încununarea vieții duhovnicești,** fiindcă prin ea **intrăm în cea mai intimă legătură cu Dumnezeu.** Și aceasta datorită faptului că „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el" (*I Ioan* 4, 16). În același timp, creat după chipul lui Dumnezeu, omul are sădită în ființa lui suflarea divină ca manifestare a iubirii. El poartă în sine chipul lui Dumnezeu, încât iubirea devine definitorie ființei omenești.

Creat după chipul lui Dumnezeu, omul avea menirea să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu, adică să-și desăvârșească viața duhovnicească. De aceea, când Mântuitorul ne cheamă să fim „desăvârșiți, precum și Dumnezeu este desăvârșit" (*Matei* 5, 48), aceasta înseamnă, desigur, că este vorba de desăvârșirea în iubire, fiindcă am văzut că Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne în el. De aceea, cel ce se desăvârșește în iubire, se desăvârșește în Dumnezeu. În felul acesta „**dragostea este legătura desăvârșirii**" (*Coloseni* 3, 14).

4. Iubirea are cea mai vastă sferă de pătrundere. Unindu-ne cu Dumnezeu prin iubire, intrăm în același timp **în comuniune cu semenii noștri și cu întreaga creație**.

Datorită faptului că iubirea este o mișcare a sufletului spre ceea ce reprezintă valoare (adică: bun, adevăr, frumos, drept etc.), ne vom îndrepta cu iubire spre muncă, spre învățătură, spre patrie, spre popor, spre progres, spre cultură, spre civilizație, spre limbă etc., dându-le tuturor o interpretare creatoare prin comuniunea pe care o stabilim cu ele.

5. Forma unitară a vieții duhovnicești a credincioșilor este dată de iubire, după însăși cuvintele Mântuitorului: „Să iubești pe Domnul

Dumnezeu tău din toată inima ta și cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este întâia și cea mai mare poruncă. Iar a doua, asemenea acesteia: să iubești pe aproapele ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind toată legea și prorocii" (*Matei* 22, 37-39).

Acest mod unitar al vieții duhovnicești prin iubire are un dublu aspect. Pe de-o parte iubirea se verifică prin fapte: „Să nu iubim cu cuvântul și cu limba, ci cu fapta și cu adevărul" (*I Ioan* 3,18). Iubirea nu numai că nu desființează celelalte porunci, dar se și verifică prin împlinirea lor: „Cel ce are poruncile mele și le păzește, acela este care mă iubește; și cel ce mă iubește pe mine, va fi iubit de Tatăl meu" (*Ioan* 14,15). Prin păzirea poruncilor, dragostea devine „plinirea legii", după cum remarcă Apostolul: „Pentru că poruncile: să nu săvârșești adulter; să nu ucizi...și orice altă formă ar mai fi, se cuprind în acest cuvânt: să iubești pe aproapele ca pe tine însuți. Iubirea nu face rău aproapelui; iubirea este deci împlinirea legii" (*Romani* 13, 9-10). Pe de altă parte, toate virtuțile pornesc din iubire și reprezintă un mod de manifestare al ei. Pentru a înțelege mai bine aceasta, să ne închipuim o lupă ținută în fața razelor soarelui. Aceasta formează un focar de unde se răspândesc apoi alte raze de lumină și căldură... Astfel, dacă „Fericirile" reprezintă calități morale care aparțin sufletului, ele pot fi descoperite prin iubire, fiindcă smerenia, blândețea, pacea, căutarea dreptății, milostenia, răbdarea, prietenia, bunăvoința, iertarea nu sunt decât calificative sau raze de lumină pornite din același focar al iubirii care „îndelung rabdă, nu pizmuiește, nu se poartă cu necuviință, nu caută la ale sale, nu se întărâtă, nu gândește rău, nu se bucură de nedreptate, dar se bucură de adevăr..." (*I Corinteni* 13, 4-6)

În același timp, virtuțile morale primesc specificul creștin tot prin iubire. Este plin de semnificație înțelesul pe care îl dă înțelepciunii una din cărțile Vechiului Testament, ca fiind **„un duh de dragoste"** (*Înțelepciunea lui Solomon* 1, 6). Cel înțelept caută totdeauna cele mai bune mijloace spre a ajunge la cele mai bune scopuri. Prin înțelepciune, el alege iubirea ca să poată învinge ura, dușmănia, invidia, mânia și alte rele ce s-ar putea abate asupra lui. Dreptatea conlucrează armonic cu iubirea vizând binele aproapelui. Dreptatea este un minim de iubire îndreptat spre viața semenului. Iubirea acționează asupra dreptății ferind-o de duritate și brutalitate, determinând-o să nu mai fie rigidă,

vizând nu numai porunca legii, ci și persoana omului, lărgindu-i astfel orizontul de aplicare, nu prin forța de constrângere, ci prin conștiința datoriei. Iubirea ferește apoi și virtutea bărbăției sau curajului să decadă în extrema temerității oarbe, a violenței sau a poftei de răzbunare. În același timp nu lasă firea să decadă nici în lașitate, întristare apăsătoare, timiditate sau teamă, fiindcă „în iubire nu este frică" (*I Ioan* 4, 18). Apoi, exercitarea cumpătării sau înfrânarea are ca scop superior duhovnicesc desăvârșirea în iubire. „Postul cu toate ostenelile cu care este împreunat – spune un părinte al Bisericii – este zadarnic dacă nu am dobândit odată cu el dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele".

În sfârșit, rugăciunea ca și întregul cult sunt expresia iubirii lui Dumnezeu care coboară în sufletele credincioșilor ca să le sfințească prin lucrarea Sfântului Duh, ca întăriți fiind prin puterea harului divin, să ne înălțăm în comuniunea de iubire a Părintelui ceresc.

6. Iubirea eliberează sufletul de păcat spre a putea intra în comuniunea dragostei lui Dumnezeu. „Oricine este născut din Dumnezeu – spune Sfântul Apostol Ioan – nu săvârșește păcat, pentru că sământa lui Dumnezeu rămâne în el și nu poate să păcătuiască fiindcă este născut din Dumnezeu" (*I Ioan* 3, 9). Caracteristica duhovnicească a celor „născuți din Dumnezeu" este aceea că ei se lasă tot mai mult pătrunși de iubirea Părintelui ceresc și astfel simt o repulsie față de păcatul care îi desparte și îi izolează de Dumnezeu. Pătrunși fiind de iubirea lui Dumnezeu ei dobândesc acel har care îi duce la nepătimire, la eliberarea de povara apăsătoare a păcatului, ajungând la starea de pace și bucurie duhovnicească animată mereu de iubirea care le oferă libertatea morală, după îndemnului Fericitului Augustin: „Iubește și fă ce vrei!"...

De aceea, dacă din smerenie ne recunoaștem nedesăvârșirea în iubire, e bine ca totdeauna să ne considerăm datori în împlinirea ei, după îndemnul Apostolului: „Nimănui cu nimic nu fiți datori, decât cu iubirea unuia față de altul, căci cel care iubește pe aproapele a împlinit legea" (*Romani* 13, 8).

Note bibliografice

[1] Cent I, 3, *Filocalia*, vol. II, cit., p. 37.
[2] Sfântul Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, V, Filocalia, vol. VI, cit., p.188

CUPRINS

Tehnoredactare computerizată: **SC TIMPUL SRL**
Corectura: **Dorina Bîtea**
Bun de tipar: 05 septembrie 1999

Tiparul: **SC TIPOTEH SRL** REȘIȚA

„Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu“

(*Matei* 5, 8)

●

„Poruncă nouă vă dau: să vă iubiți unul pe altul. Precum v-am iubit eu pre voi, așa să vă iubiți și voi unul pe altul. După aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii mei, dacă veți avea dragoste între voi“

(*Ioan* 13, 34-35)

●

„Pace vă las, pacea mea vă dau. Nu precum dă lumea vă dau eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să nu se spăimânte“

(*Ioan* 14, 27)

●

„...Pacea lui Dumnezeu, care depășește toată mintea, va păzi inimile voastre și cugetele voastre în Hristos Iisus“

(*Filipeni* 4, 7)

●

„Iar acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea; iar mai mare dintre acestea este dragostea“

(*I Corinteni* 13, 13)

●

„...Dacă dragoste nu am, nimic nu sunt...“

(*I Corinteni* 13, 2)



ISBN 973-98446-4-2